STUDIO ET VERECUNDIA VERI



DIVUS THOMAS

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE, II. SERIE

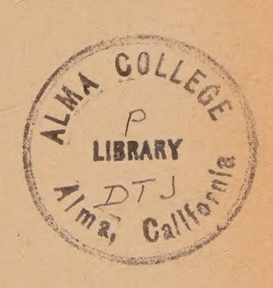
HERAUSGEBER:

PRÄLAT DR. ERNST COMMER
APOSTOLISCHER PROTONOTAR A. I. P.

UND

DR. GALLUS M. HÄFELE O. P.
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG (SCHWEIZ)

VIII. JAHRGANG



WIEN UND BERLIN

DRUCK UND VERLAG DER MECHITHARISTEN-BUCHDRUCKEREI
WIEN, VII. MECHITHARISTENGASSE 4
1921

INHALT DES ACHTEN BANDES

ABHANDLUNGEN

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN



DAS ARISTOTELISCHE TUGENDPRINZIP DER RICHTIGEN MITTE IN DER SCHOLASTIK

Von Dr. RUPERT KLINGSEIS O. S. B.

(Fortsetzung aus VII, p. 33—49, 142—172 und 269—288)

c) Gerechtigkeit und Mitte

Die Behandlung dieser Tugend hat bei den Scholastikern wohl am meisten von allen Moraltugenden den aristotelischen Einfluß an sich erfahren. Zwar sind auch hier schon vor dem Bekanntwerden der Nikomachischen Ethik die charakteristischen Eigenschaften der Gerechtigkeit betont; so spielt der Grundgedanke der austeilenden Gerechtigkeit, die Vergeltung nach Verdienst[1], bei der Frage nach der ewigen Vergeltung und der Gerechtigkeit Gottes unabhängig von allem aristotelischen Einfluß eine Rolle. Die iustitia generalis als Inbegriff aller Tugenden erwähnt Alexander Halensis mit Hinweis auf Chrysostomus[2]. Was von Aristoteles Neues in die Lehre über die Gerechtigkeit aufgenommen wurde, war zunächst die äußerliche Gruppierung der rechtlichen Beziehung in solche zwischen dem gesellschaftlichen Ganzen zu seinen Gliedern (iustitia distributiva) und in solche der einzelnen gesellschaftlichen Glieder untereinander (iustitia commutativa). Vor allem die Darlegungen über die rechtlichen Beziehungen der gesellschaftlichen Teile untereinander, die Erörterungen über die im sozialen Leben sich betätigenden Arten des geschäftlichen Verkehres in Tausch, Verkauf usw. erhielten durch die aristotelische Lehre von der ausgleichenden Gerechtigkeit reiche Förderung. Neben Ulrich von Straßburg scheint Thomas als erster auch hier die aristotelischen Ge-

[1] κατ' ἀξίαν.

[2] IV, Q. XII, m. 1, art 1, § 2, fol. 415 (ed. 1622), V, 3, 1131*a*, 21 u. 26*a*.

danken in ihrem ganzen Umfang in seinem System verarbeitet zu haben[1]. Wir werden hiervon das heranziehen, was mit unserer Frage in Zusammenhang steht.

Die Gerechtigkeit hat es zu tun mit den äußeren Handlungen, die uns zu den Nebenmenschen in Beziehungen setzen, wie sie sich ausdrücken lassen in der allgemeinen Form des Gebens und Nehmens. Die Grundlage dieser Beziehungen ist die der Gleichheit, der zufolge soviel gegeben wird als man empfängt. Die Gleichheit wird so ein Mittleres zwischen dem Mehr und Weniger und darum ist es der Gerechtigkeit eigen, die Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig im sachlichen Sinne innezuhalten. Diese sachliche Mitte, zeigt Thomas ferner, ist verschieden in den beiden Arten der Gerechtigkeit. Seine Darlegungen halten sich hier ganz an Aristoteles[2]. Die distributive Gerechtigkeit teilt an die einzelnen Personen aus, und wird um so mehr an eine Person austeilen, einen je höheren Rang sie einnimmt. Je höher die Stellung der Person in der Kommunität, desto mehr wird ihr von den gemeinsamen staatlichen Gütern zugeteilt werden. Er zählt dann mit Aristoteles die verschiedenen Gesichtspunkte auf, nach welchen die einzelnen Staatsverfassungen verfahren und bemerkt, daß es sich nicht um die Gleichheit der Zuteilungen und Gegenleistungen handle, sondern um ein geometrisches Verhältnis der Zuweisungen zu den Personen, an welche ausgeteilt wird; wie eine Person die andere an Würde übertrifft, so auch die Gaben, die ihr zugeteilt werden. Anders verhält es sich im wechselseitigen Güterverkehr der Personen untereinander. Hier müssen die Dinge untereinander ausgeglichen werden, soviel

[1] Petrus a Tarantasia, der in seinem vor 1260 verfaßten Kommentar zum Lombarden schon die neuen Übersetzungen ganz verwertet, verwendet die beiden Arten der iustitia distributiva und commutativa, aber nicht wo er expresse über die Gerechtigkeit und ihre Arten handelt — hier werden sie nicht einmal erwähnt (S. III, d. 33, q. 3, art. 4) —, sondern in seinem Traktat über die Gerechtigkeit Gottes. Hier bei der Frage, ob in Gott Gerechtigkeit sich finde (S. IV, d. 46, art. 1, q. 1), meint er, daß die iustitia commutativa, welche in Verträgen und Gegenleistungen die Mitte halte, und zwar auf Grund quantitativer Gleichung, in Gott keinen Platz finde, weil die Kreatur Gott nicht soviel gegenleisten könne als sie von ihm empfängt. Wohl kann von der iustitia distributiva gesprochen werden, wo nach der geometrischen Proportion verfahren wird, da Gott in seiner Güte jedem nach Verdienst vergelte.

[2] II, 2 q. 61, art. 2, c. Arist. Eth. Nik. V, 3, 1131 *a*, 24 ff. u. V, 4, 113[illegible] *b*, 24 ff.

einer mehr hat, als ihm zukommt, auf Kosten des anderen, soviel muß entschädigt werden, es ist hier die arithmetische Mitte festzuhalten.

Mit Übernahme dieser Einteilung der Gerechtigkeit hat aber Thomas nicht auch alle Mängel derselben übernommen. Was Aristoteles vor allem zum Vorwurf gemacht wird, ist die Auffassung der ausgleichenden Gerechtigkeit als ein Mittleres zwischen Vorteil und Strafe im weitesten Sinne, so daß nicht nur von Vorteil und Nachteil im Tausch und Kauf, sondern auch im Angriff auf das Leibesleben des Nächsten, in der Zufügung von Unrecht, oder Tötung und Verwundung gesprochen wird[1]. Die Folge davon ist, daß die Aufgabe des Richters darin besteht, den vermeintlichen Vorteil des Unrechttuenden hinwegzunehmen und dem zu erstatten, der unrecht gelitten hat. Der Richter ist ein Zweiteiler[2]. Gegen eine solche Auffassung des Wesens der Ungerechtigkeit und der Aufgabe des Richters, wurde von verschiedenen Seiten Stellung genommen, angefangen von den Philologen, die mit der Worterklärung *δικαστής* gleich *διχαστής* nicht einverstanden sind und vielmehr auf *δείκνυμι* mit dem Stamm *δικ* verweisen, bis zur berufenen Feder der Rechtsphilosophen. Nach ihnen regelt diese Einteilung der ausgleichenden Gerechtigkeit in Fälle von Verlust und Ersatz und von Leistung und Gegenleistung bei Tausch und Verkauf nicht das ganze Gebiet des Güterverkehres[3]. Das Recht hat Fälle, die hier nicht unterkommen können, wie Schenkung, Obligationen, Erbverträge. Bei Tausch, Kauf und Verkauf liegen Verträge vor, die auf freier Übereinkunft beruhen, wo vom rechtlichen Standpunkt aus nur gefordert werden kann, daß die Gegenleistung der Übereinkunft entspreche, nicht aber daß sie gleich wert seien, das ist vielmehr ein ökonomisches Gebot. Soll ferner beim Vergehen gegen den Nebenmenschen der Richter immer nur den scheinbaren Gewinn abziehen, so ist das nicht immer wohl möglich. Der Schaden des Verletzten kann bedeutend größer sein als der Gewinn des Unrechttuenden. Bei Körperverletzung und Tötung ist ferner eine gleichwertige Restitution unmöglich. Auf letztere Punkte

[1] Eth. Nik. V, 4, 1132*a*, 10ff.
[2] Eth. Nik. V, 4, 1132*a*, 32.
[3] Hildebrand: „Rechts- und Staatsphilosophie", Bd. I, p. 293ff.

macht auch Gomperz aufmerksam und bemerkt[1], daß es sich nicht nur für den Richter um die Sühne des Unrechts, sondern auch um seine Strafe handle.

Es wurde auf diese Mängel bei Aristoteles hingewiesen, um einen Anhaltspunkt für die Beurteilung und Aufnahme durch Thomas zu haben[2].

Im Grund hat der Aquinate die Mängel dieser Einteilung wohl gefühlt und besonders bei ihrer konkreten Anwendung muß er sich manche Korrekturen erlauben. Es war die Achtung vor den aristotelischen Gedanken, die ihn seine Kritik durch die stillschweigend korrigierende Hand, nicht in lauter Polemik, anbringen ließen. So bemerkt auch er durch seine Auffassung der Restitution, daß die Aufgabe des Richters keine bloße Zweiteilung ist[3]. Zwar werde durch dieselbe, wie er im argumentum contra bemerkt, die durch das Unrecht verlorene Gleichheit der Güter wiederhergestellt; er betont aber in seiner solutio ausdrücklich, daß ein doppeltes Moment unterschieden werden müsse: die Ungleichheit im Güterverhältnis, die auch ohne Ungerechtigkeit erwachsen kann, und die Schuld der Ungerechtigkeit, die auch vorhanden sein kann bei Gleichheit des Güterbesitzes, wie wenn z. B. jemand gewaltsam zu schädigen sucht und die Absicht nicht erreicht; das erstere Moment wird durch die Restitution ausgeglichen, das zweite aber nur durch die Strafe, die der Richter zu verhängen hat[4]. Thomas vergleicht auch die distributive und kommutative Gerechtigkeit untereinander und frägt

---

[1] Gomperz: „Griechische Denker", Bd. III, II. Aufl., p. 206.

[2] Rud. Hirzel: „Themis, Dike und Verwandtes", p. 195 ff., bringt die aristotelische Auffassung der Gerechtigkeit mit der geschichtlichen Entwicklung dieses Begriffes in Zusammenhang. Demnach geht die aristotelische Zweiteilung der Gerechtigkeit in eine austeilende und in eine ausgleichende in ihren Grundgedanken schon auf Solon zurück; sie vereint die alten Anschauungen über das Privatrecht mit dem, was Solon, der Begründer des Rechtsstaates, an neueren Verordnungen über das Verhältnis des Staates zum Bürger geschaffen hatte. Der Grundsatz der Gleichheit, der in beiden Arten ausschlaggebend ist, ging nach Hirzel hervor aus den alten Anschauungen über das ius talionis, die ursprünglichere Form der Gerechtigkeitspflege; mit Umdeutung der Gleichheit des Talion in die Gleichheit der Analogie gab ihr Aristoteles Anwendbarkeit auf andere Rechtsverhältnisse.

[3] II, 2 q. 62, art. 3 c.

[4] l. c.

sich, ob nicht beide Arten gleichen Wesens sind, sofern scheinbar überall die Mitte im gleichen, nämlich im geometrischen Sinne, verstanden werden muß[1]. Wie beim Austeilen auf die Würde der Person geachtet wird, so auch bei der Strafe; denn auch hier wird, wer den Regenten schlägt, mehr gestraft als ein anderer. Seine Antwort bleibt aber hier, und wohl mit Recht, beim aristotelischen Unterschied. Die austeilende Gerechtigkeit ist als eine besondere Art festzuhalten; hier handelt es sich wesentlich um die Berücksichtigung der betreffenden Person; bei der ausgleichenden Gerechtigkeit aber ist es die Schuld, die in ihrer Größe mit Rücksicht auf die verletzte Person eine Veränderung erleidet, so daß eine größere Genugtuung zu ihrem Ausgleich erforderlich wird[2]. Die Ungleichheit des Verhältnisses von Delikt und Sühne kommt auch in dem Falle zum Ausdruck, wo einer seinen Nebenmenschen durch irgendein Hemmnis mit Erfolg an der Erreichung des Zieles hindert; nach Aristoteles Darlegung müßte einer in diesem Falle den vollen Schaden, den der andere durch Nichterreichung des Gutes erlitten, ersetzen. Thomas urteilt nicht so. Der andere hat nicht ein Gut verloren, weil er es noch nicht besessen hat, er hat es nur in Potenz; durch den Ersatz würde also mehr gegeben als vor dem Verlust vorhanden war[3]. Auch bei Kaufverträgen erfaßt der Aquinate einen Umstand, der von Aristoteles nicht berücksichtigt wird. Nach ihm handelt es sich um den Grundsatz, daß soviel durch Gegenleistung geschehe als man empfange, der Schuhmacher dem Baumeister soviel Paar Schuhe gebe als das ihm gebaute Haus wert ist[4]. Thomas weist darauf hin, daß eine Sache, die man verkauft, dem anderen sehr notwendig sein kann und vom Verkäufer nicht gern und leicht entbehrt wird. In diesem Falle gilt nicht die Gleichheit des Wertes zwischen dem, was gegeben und dem was empfangen wird, sondern der Verkäufer darf seinen Gegenstand etwas teurer verkaufen, als er an sich wert ist[5]. Ähnlich ist es, wenn man eine Sache teurer wiederverkauft, als man sie gekauft hat; auch dieses ist möglich und er-

[1] II, 2 q. 61, 2*c* u. ad 3

[2] l c.

[3] II, 2 q. 62, art. 4*c*.

[4] Eth. Nik. V, 5, 1133*a*, 7.

[5] Q. 77, art. 1*c*.

laubt, wenn einer als Händler darin zugleich seinen Erwerb finden muß[1].

Es zeigt diese Untersuchung einerseits, wie Thomas den aristotelischen Gedanken getreu übernimmt und die Mitte in seinem Sinne festhält, wie er aber auch dem Gedanken erhöhte Brauchbarkeit zu geben weiß. Wenn Hildebrand an Aristoteles bemerkt[2], daß seine Auffassung anfechtbar sei, soferne der letzte Grund der Gleichheit, wie sie der Gerechtigkeit zukomme, nämlich eine formale Gleichheit auf Grund der freien Persönlichkeit, noch nicht hervorgehoben wäre, sondern die quantitativen Bestände im gegenseitigen Güterverhältnis betont wären, so ist diesbezüglich gegen Thomas zu sagen, daß auch ihm die Frage noch nicht vorliegt. Jedenfalls hätte er in diesem Falle die formale Gleichung ohne weiteres zugeben können, da sie ja ganz mit seinem übrigen System übereinstimmt.

d) Klugheit und Mitte

Über das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis von Klugheit und Moraltugend und die Art, wie die Klugheit die Mitte zu bestimmen hat, hat sich schon der Verfasser der Summa virtutum, wie wir oben sahen, ausführlich beschäftigt[3]. Bei seinem engen Anschluß an Aristoteles kam er über dessen mangelhafte Lösung der Frage nicht hinaus. Die Unklarheit liegt bei Aristoteles in dem schon oben zitierten Satze, daß es unmöglich ist, tugendhaft zu sein ohne Klugheit und daß man ebensowenig klug sein könne ohne ethische Tugend[4]. Während Zeller hier dem Stagiriten einen Zirkelschluß vorwirft[5], will Trendelenburg die Schwierigkeit, die in der gegenseitigen Bedingtheit der *ἀρετή* und der *φρόνησις* gelegen ist, durch Hinweis auf den sozialen Charakter des Menschen lösen. Die älteren Personen hätten nämlich mit ihrer aus der Erfahrung gewonnenen Einsicht auf die jüngeren einzuwirken[6]. Diese Auffassung deckt sich zwar mit der Meinung des Stagiriten, sofern dieser ausdrücklich darauf hinweist, daß die Aussprüche der älteren Personen

---

[1] Q. 77, art. 4*c*.
[2] L. c.
[3] P. 46.
[4] Eth. Nik. VI, 13—1144*b*, 30.
[5] Zeller a. a. O. p. 658.
[6] Trendelenburg: „Historische Beiträge zur Philosophie" II, p. 385.

wie Vernunftbeweise gelten sollen[1], und daß es nicht von Belang sei, ob man selbst Einsicht besitze oder dem Rate des Einsichtigen Folge leiste[2]. Zeller wendet jedoch dagegen mit Recht ein, daß es sich nicht bloß um die Frage handle, ob in der sittlichen Entwicklung des einzelnen die Tugend der Einsicht oder die Einsicht der Tugend vorangehe, sondern um die gegenseitige Bedingtheit im Wesen beider Tugenden überhaupt. Die Einsicht wirke nicht nur mit beim Aufsuchen der richtigen Mitte zur Erreichung der sittlichen Zwecke, vielmehr bedürfe die sittliche Zweckbestimmung selbst schon dieser Einsicht.

Angesichts dieser Lücke in den ethischen Darlegungen des Stagiriten ist es notwendig, zu zeigen, wie Thomas, der die diesbezüglichen aristotelischen Gedanken übernimmt, der Gefahr eines Zirkelschlusses entgangen ist.

Die Abhängigkeit der Moraltugend von der Klugheit oder besser die innige Verbindung beider war in der asketischen Literatur schon immer betont. Gregor weist besonders darauf hin[3], Bernhard und Alexander Halensis wie auch die übrigen halten die gleichen Gedanken fest. Auch für Thomas ist dies selbstverständlich. Die Begründung aber ist eine andere. Nach Gregor und Bernhard betätigen sich in jeder Tugendhandlung die vier Kardinaltugenden, es hat jede Handlung jene Momente in sich, die den charakteristischen Tätigkeiten der vier Tugenden gleichkommen, nämlich die Überlegung, die Richtigkeit, das Maßhalten und die Energie. Thomas dagegen hält sich in der Beweisführung für das beiderseitige Abhängigkeitsverhältnis an Aristoteles[4]. Es ist bei der Handlung zu unterscheiden die Einstellung zum Ziele und die rechte Auswahl der Mittel, die zum Ziele führen. Die Einstellung ist Sache des Willens vermittels der Moraltugenden, die ihn zum rechten Ziele hingeneigt sein lassen; die Auswahl der Mittel ist Sache der Klugheit. Im vollendeten Zustande greifen beide Fertigkeiten, die Moraltugend und die Klugheit, so ineinander, daß eine die andere bedingt und fördert. Es hängt das zusammen mit dem Ineinandergreifen der Seelenkräfte überhaupt. Kein Willensakt wird vollzogen,

[1] Eth. Nik. VI, 11—1143*b*, 11.
[2] 1143*b*, 30.
[3] Moral. 22, cap. 1.
[4] I, 2 q. 65, art. 1*c*.

der nicht durch ein vom Erkenntnisvermögen vorgestelltes Gut veranlaßt wäre, keine Erkenntnistätigkeit, die nicht zur Erreichung eines Zieles gewollt, also vom Willen abhängig wäre.

Dadurch aber scheinen wir bei Thomas in die gleiche Schwierigkeit zu geraten wie bei Aristoteles. Wenn zur Betätigung der Klugheit die rechte Einstellung des Willens nötig ist, und diese nur durch die Moraltugend gegeben wird [1], dann haben wir wenigstens der Beweisführung nach auch hier eine Moraltugend, die in ihrem Entstehen der Klugheit vorangeht. Zur Lösung dieser Schwierigkeit müssen wir bei Thomas auf die Frage nach der Genesis der Tugend zurückgreifen.

Thomas läßt das sittliche Handeln von der Synderesis seinen Anfang nehmen. Der Mensch hat in sich die Fertigkeit, mit dem Erfassen der obersten allgemeinsten Begriffe auch die ersten allgemeinsten Prinzipien zu bilden [2]. Diese Fertigkeit auf praktischem Gebiete ist der Habitus der obersten praktischen Prinzipien oder die Synderesis. Sie ist die natürliche Anlage des Menschen zur Tugend, eine natürliche richtige Einstellung der Vernunft zum sittlich Guten [3] (naturalis rectitudo rationis). Die Synderesis wirkt zunächst auf den Willen. Indem der Verstand erfaßt, was das dem eigenen persönlichen Wohl entsprechende Gut ist, regt sich im Willen ein natürlicher Zug zu diesem Gute hin; es ist der erste und natürliche Akt des Willens, die Grundneigung zum Guten, zur Glückseligkeit oder zum persönlichen Wohlbefinden im allgemeinen [4]. Der Wille begehrt dieses sein Verlangen zu verwirklichen durch den aktiven Gebrauch der übrigen Potenzen. Zuerst auf das Ziel aufmerksam geworden durch den Verstand mittels der Synderesis, gebraucht er nun seinerseits wieder diesen Verstand (ratio), auf daß er ihn berate über die Mittel, die zur Erreichung des erkannten Zieles führen [5].

Zur natürlich guten Neigung im Menschen gesellt sich nach Thomas von außen die Belehrung. Sie ist um so notwendiger, als die natürlich gute Neigung, die durch die

---

[1] I, 2 q. 58, art. 5c.
[2] I, q. 79, art. 12.
[3] I, 2 q. 63, art. 2 ad 3.
[4] De verit. 22a, 5.
[5] II, 2 q. 47, art. 6 ad 3.

Synderesis gegebene Grundeinstellung zum sittlich guten Leben, infolge schlechter Veranlagung in ihrer Wirksamkeit sehr gehemmt sein kann. Es kommt also neben der geistigen Veranlagung, wie sie durch die Synderesis gegeben ist, auch die mannigfache körperliche Anlage in Betracht. Wie der eine ein besseres Gedächtnis, der andere eine bessere Phantasie hat, so ist auch der eine mehr veranlagt zur Mäßigkeit, der andere zur Tapferkeit[1]. Aus dieser natürlichen Neigung zu bestimmten Tugenden hat der Wille schon bestimmte Zielrichtungen, die seiner Hinordnung zum eigenen Wohlbefinden entsprechen; demgemäß wird auch die Vernunft mit mehr Interesse und Leichtigkeit darüber urteilen, was mit diesen partikulären Zielen zusammenhängt[2]. Doch der Fälle, wo es gilt, sittlich recht sich zu verhalten und richtig zu entscheiden, sind zu viele, das natürliche Interesse und die gute Neigung allein reicht nicht aus. Es bedarf nicht nur der öfteren bewußten Betätigung des Verstandes, um zu einer gewissen Fertigkeit im Urteil über sittliche Dinge zu gelangen. Es bedarf vor allem auch der Unterweisung durch andere, durch Männer von Erfahrung. Wie das Gute in den mannigfachen Fällen, die das Leben bietet, zu verwirklichen sei, wie die konkreten Einzeldinge zum Ziele sich verhalten, darüber recht zu urteilen, soll man sich an die Greise halten, sagt Thomas mit Aristoteles, ihre Aussprüche gelten soviel wie Beweise[3]. Diese Unsicherheit, aus sich selbst heraus das Gute zu erkennen und zu finden, mag dazu beigetragen haben, die Gelehrigkeit (docilitas) als eine der Klugheit notwendige Teiltugend zu bezeichnen. Der Gedanke selbst war, wie wir gesehen haben, von Aristoteles schon hervorgehoben; als eigentliche Teiltugend wurde die docilitas von den Neuplatonikern bezeichnet; auf sie, speziell auf Makrobius, beruft sich Thomas[4]

Thomas nimmt also den Ausgangspunkt von der intellektuellen Seite; sie weist den Willen zum Guten hin. Er entgeht dabei dem Zirkelschluß, indem er auf eine natürliche, geistige Einstellung zum Guten mittels der Synderesis hinweist, die ihrerseits den Willen und durch diesen die

[1] I, 2 q. 63, art. 1 *c*.
[2] II, 2 q. 47, art. 15.
[3] II, 2 q. 49, art. 3 *c*.
[4] L. c. Argumentum contra.

vernünftige Überlegung (ratio) anregt. Letztere entfaltet sich zur Tugend der Klugheit und wirkt durch ihren Einfluß auf den Gebrauch der Kräfte des Begehrungsvermögens allmählich dahin, daß die zuerst auf der Veranlagung beruhende gute Disposition des Willens, die ihn das eigene Wohlbefinden in sittlich guten Dingen suchen ließ, sich umbildet in die bewußte vom Willen selbst wieder abhängige Disposition, wie sie Wirkung der Moraltugend ist. Stillschweigend ist hiebei vorausgesetzt, daß wir es in der sittlichen Entwicklung nicht mit einem abnormen Individuum zu tun haben. In einem solchen ist die natürliche Neigung zum Guten durch die schlechte Anlage unwirksam gemacht[1], der Hang geht auf das, was der Sinnlichkeit als gut erscheint[2]. Die Klugheit kann die tugendgemäße Mitte bestimmen und so zur Tugend führen, wenn der Wille selbst schon, zuerst durch die normale Veranlagung, auf Grund deren sich nach Thomas die Synderesis betätigen kann, zum tugendgemäßen Gut hingeordnet ist.

IV. Ergebnis

Thomas hat auch unsere Frage erschöpfend und ausführlich behandelt. Fragen wir, was die thomistische Ethik durch den Gedanken der Mitte gewonnen, so zeigt sich das Ergebnis in der Beantwortung der beiden Fragen: Inwieweit ist hier Thomas von Aristoteles abhängig, und wie hat er diesen Gedanken weiter gebildet.

Was die Abhängigkeit betrifft, tritt sie klar hervor in der ganzen Terminologie, die mit dem Prinzip der richtigen Mitte zusammenhängt. Die ganze Fragestellung überhaupt, die Begriffe des medium rationis und medium rei, ist aristotelisch und mit Rücksicht auf ihn gebraucht. Seine Wertschätzung des aristotelischen Gedankens, sowie sein Streben nach allseitiger Durchdringung einer Frage läßt ihn in der Anwendung des Gedankens der Mitte weitergehen als Aristoteles selbst. Dieser deutet am Ende des 7. Kapitels des 2. Buches nur an, daß er ähnlich wie bei der Gerechtigkeit auch bei den logischen Tugenden verfahren wolle, dem Zusammenhang nach also auch bei ihnen die Mitte bestimmen wolle. Ausgeführt hat er es nicht. Thomas aber hat auch auf die intellektuellen Tugenden den Gedanken

[1] I, 2 q. 93, art. 6.
[2] I, q. 79, art. 12 ad 2.

der Mitte angewendet, er konnte es, wie wir gesehen haben, mit Rücksicht auf seinen Wahrheitsbegriff. Daß es sich aber doch nur um eine bloß äußerliche Anwendung des aristotelischen Gedankens handelte, geht schon daraus hervor, daß er sonst nirgends gelegentlich weiterer Erörterungen über diese Tugenden verwendet wird. Besonders zeigt sich, wie schon oben gesagt, die Abhängigkeit von Aristoteles in den Ausführungen über die Tugend der Gerechtigkeit. Mit den beiden Arten der iustitia distributiva und communitativa übernimmt Thomas auch die Anschauungen über die ihnen eigentümliche Mitte, obwohl das Entscheidende der Grundgedanke der Gleichheit ist und der Gedanke der Mitte nur eine sekundäre Rolle spielt. Er betont mit Aristoteles, daß sie nicht nur eine Mitte gleich den anderen Tugenden sei, sondern Mitte im eigentlichen sachlichen Sinne.

Tritt so einerseits der enge Anschluß an Aristoteles hervor, so bleibt Thomas doch keineswegs in sklavischer Abhängigkeit dabei stehen. Wir haben bei der Gerechtigkeit gesehen, wie er, ohne Aristoteles eigentlich zu kritisieren, doch stillschweigend über ihn hinausging. Aber auch in der übrigen Behandlung der Frage zeigt es sich. Der Gedanke der Mitte wird, wie oben gezeigt, dem obersten Moralprinzip untergeordnet. Gewonnen hat hiedurch weniger das Prinzip der Mitte als solches, sondern vielmehr die einzelnen Tugenden, auf welche es Anwendung findet. Der Gedanke der Mitte tritt in den Hintergrund, in der praktischen Betätigung richtet sich niemand nach dem Prinzip der Mitte, vielmehr orientiert man sich durch vernünftige Überlegung an dem Verhältnis der Handlung zu dem zu erstrebenden sittlichen Ziele, das gleichbedeutend ist mit der vollkommenen Ausprägung der vernünftigen Menschennatur. Gerade die Vernunftgemäßheit der Tugenden ist es, die Thomas, wie kein anderer Autor, im Zusammenhang mit dem Gedanken der Mitte wiederholt hervorhebt. Indem er zeigt, was auch bei den christlichen Tugenden das fehlerhafte Extrem des Zuviel wäre, zeigt er, daß auch sie mit dem Gebote der Vernunft in Beziehung stehen und darum wohl ihre Daseinsberechtigung haben. Hieraus ergibt sich, was gegen Einwände, wie sie nach einem oberflächlichen Blick in die Moral des Aquinaten erhoben werden, zu erwidern ist. Redepenning macht es ihm z. B. zum Vorwurf, daß er die christlichen Tugenden an die peripatetische Lehre der

Mitte anbequemt habe[1]. Wie im vorigen sich ergeben, kann von einer Anbequemung keine Rede sein, es ist nicht das Prinzip der Mitte als solches, was der thomistischen Moral zugrunde liegt, sondern seine allerdings auf aristotelischen Pfaden erfolgende Weiterbildung zum Prinzip der vernünftigen Menschennatur[2]. Dagegen hat es auch nichts zu bedeuten, wenn Redepenning darauf hinweist, wie Thomas gewisse echt heidnische Tugenden, wie die Großgesinntheit, in christliches Gewand kleidete. Was sich mit der am ewigen Gesetz normierten Vernunft vereinbaren läßt, ist nach Thomas auch mit dem christlichen Geiste vereinbar, es gibt Fälle genug, wo Demut am verfehlten Platze ist.

Eine weitere Folge unseres Gedankens der Mitte ist die Grundbedeutung, zu der der Begriff der recta ratio gelangte. Obwohl er auch in der ethischen Literatur nach Aristoteles sich findet[3], hat Thomas selbst denselben nur

[1] Redpenning a. a. O. p. 16.

[2] Auch gegen Gaß, s. p. 19.

[3] Außer oben genannten nicht-aristotelischen Quellen dieses Begriffes weist Petrus a Tarantasia bei einer Verwendung desselben auf Seneca hin und zitiert den Satz desselben: omnibus virtutibus una regula est recta ratio (Petr. a Tar. III. S., d. 33, q. 2, art. 1. Sen. ad Lucil. 66, 11: Una inducitur humanis virtutibus regula; ima enim est ratio recta simplexque . . .). Es scheint hier der Begriff noch deutlicher als bei Aristoteles als regula virtutum ausgesprochen. Der Begriff der recta ratio (*ὀρθὸς λόγος*) war überhaupt den Stoikern nicht unbekannt; es lag ihm aber ein etwas verschiedener Sinn zugrunde. Während bei Aristoteles (vgl. oben, wo auf die verschiedene subjektive und objektive Bedeutung von *λόγος* hingewiesen wurde) der *ὀρθὸς λόγος* das richtige Denken, die gesunde Einsicht bezeichnet, wie sie dem *φρόνιμος ἀνὴρ* oder dem *ἐπιστήμων* zukommt, verstehen die Stoiker darunter die gesunde Vernunft, welche gleichbedeutend ist mit der das All durchziehenden Weltvernunft (vgl. Dyroff a. a. O. p. 40). Indes ist der Ausdruck *ὀρθὸς λόγος* bei den Stoikern nur selten gebraucht (Dyroff a. a. O. p. 390), und auch Seneca spricht nur in dem erwähnten Briefe an Lucilius von der recta ratio, während in seinen sonstigen zahlreichen moralischen Abhandlungen die ratio schlechthin, allerdings unter einem ähnlichen Sinne, als Maß und Norm gebraucht ist. Bei Cicero begegnet uns der Ausdruck zu wiederholten Malen, und zwar mit verschiedener Bedeutung. Im obigen stoischen Sinne scheint die recta ratio verwendet zu sein, wenn er sie identifiziert mit dem obersten Gesetz aller Gebote und Verbote und sie dem Zeus zueignet (Leg. II, 10, lex vera atque princeps apta ad iubendum et ad vetandum ratio est recta summi Jovis; ähnlich Leg. I, 33 und I, 42). Mehr der aristotelischen Auffassung dieses Begriffes nähert er sich, wenn er die Tugend mit der recta ratio zusammenfließen läßt (Tusc. IV, 34 quamquam ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest. Ähnlich Nat. d. II, 34, und J. V, 90).

aus Aristoteles geschöpft. In der frühscholastischen Literatur wird er nicht erwähnt[1], erst mit dem Bekanntwerden der aristotelischen Ethik und insbesondere des 6. Buches derselben, wie wir bei der Summa virtutum gesehen haben, wird auch der Begriff der recta ratio von grundlegender Bedeutung. In der thomistischen Ethik hat er eine solche durch seine Verbindung mit dem obersten Moralprinzip. Dabei wird der aristotelische Inhalt des Begriffes bei Thomas noch vertieft, sofern er nicht nur die rechte Vernunft schlechthin, die rechte Einsicht besagt, sondern die Vernunft als normiert v m ewigen, göttlichen Gesetz, und in diesem Sinne die Vernunft in ihrer Beziehung zu Gott.

Der Hauptgewinn auch in unserer Frage ist die Möglichkeit einer präzisen Fassung der Tugendlehre durch die aristotelische Terminologie. Der Gedanke der Mitte selbst war, das haben wir zu Beginn gesehen, sei es durch eigene Erfahrung, sei es durch Zusammenhang mit sporadisch da und dort niedergelegten aristotelischen Gedanken, nicht zuletzt auch durch einige Aussprüche der Heiligen Schrift schon vor Benützung der aristotelischen Literatur in Verwendung. Ähnlich ist es auch mit einem anderen Momente in unserer Frage nach der rechten Mitte, mit der Einschätzung der Umstände. Die rechte Gelegenheit, Zeit, Ort usw. wurden schon von Asketen als Merkmale der Tugendgemäßheit einer Handlung betont. Häufig wird für ihre Wichtigkeit auch auf Dionys hingewiesen[2]. Thomas selbst kennt die Ansichten hierüber von Johann Damascenus und Cicero[3]. Die ganze Art der Behandlung der Umstände aber bei ihm, sowie sein ausdrückliches Verweisen auf den Stagiriten zeigt den engen Anschluß an diesen. Selbst sein oberstes Moralprinzip, dem das Prinzip der Mitte sich unterordnet, bedarf nicht notwendig des unmittelbaren Zusammenhanges mit Aristoteles. Häufig wird hiefür von Thomas die Autorität des Areopagiten mit dem bekannten Satz: bonum hominis esse secundum rationem herangezogen[4]. Doch darf

[1] Unter den frühmittelalterlichen Schriftstellern findet er sich im aristotelischen Sinne bei Augustin, vgl. C. D. XIV, 9, de lib. arbit. II, 49, 50, 52. Einen anderen Sinn hat er in oben p. 61 erwähnter augustinischer Definition.

[2] S. Alb. II. Sent. d. 41 a. 2 sol.

[3] I, 2 q. 7.

[4] Dionys: de div. nom cap. 4; II, 2 q. 123, art. 1c; q. 146, art. 6c; q. 161, art. 5; q. 162, art. 1 u. a.

dabei nicht vergessen werden, wieweit jene späteren Griechen selbst wieder von Aristoteles beeinflußt sind. Es sind im Grunde aristotelische Gedanken, die Thomas auch hier antrifft, und die er, bereichert durch die neue Literatur, in aristotelischer Terminologie verarbeitet.

Durch Thomas wurde die Frage nach der Mitte in einer Weise behandelt, die ihrem Grundgedanken maßgebend blieb für die späteren Autoren und innerhalb der mittelalterlichen Scholastiker keine Fortbildung mehr gefunden hat. Die stets wiederkehrende gleiche Form der Begründung der richtigen Mitte zeigt dies; so betont Petrus a Tarantasia ebenso wie Richard a Med. den Gedanken der Mitte als Übereinstimmung mit der Norm der Vernunft, die überschritten und auch nicht erreicht werden kann[1]. Eine Ausnahme macht die Ethik Ulrichs von Straßburg. Schon rein äußerlich betrachtet weicht sie von den übrigen zeitgenössischen Werken merklich ab, sofern sie nicht die dialektische Form der Sentenzenkommentare und der Summa theologica des Aquinaten zeigt, sondern in fortlaufender Rede die Fragen erörtert; inhaltlich ist sie insofern charakteristisch, als sie wie kaum eine andere Tugendlehre sich eng an Aristoteles anschließt. Da sie nur in wenigen Handschriften erhalten und darum schwerer zugänglich ist, soll im folgenden der Behandlung unseres Themas eine philosophiegeschichtliche Darlegung der Moral Ulrichs vorausgeschickt werden.

(Fortsetzung folgt)

---

[1] Petr. a. Tar. S. III, d. 33, art. 3 und Richard S. III, d. 33, art. 1, q. 3, ebenso auch Odo Geraldus in seinem Commentarium in decem libros ethicorum, dem er selbständige Erörterungen einfügt, in welchen er lib. II, q. 13—17 ganz im Sinne des Aquinaten unsere Frage behandelt. Bacon sucht in seiner Philosophia moralis die Wahrheit des Christentums in Lehre und Übung zu zeigen, will aber dabei hervorheben, daß es in der Tugendlehre nichts Neues gebracht habe. Er stützt sich in der Tugendlehre auf Aristoteles, dessen zwölf Tugenden er in der Aufzählung der Ethik II, 7 übernimmt und weist kurz auf unseren Gedanken hin, daß sie Arten der Mitte sind zwischen zwei Extremen (Ed. Bridges Opus maius P. VII, p. 223 ff., p. 256.) Außer Aristoteles zieht er auch noch Seneca heran. Bacons Bedeutung liegt eben nicht in seinen ethischen Werken, er ist Naturphilosoph. Selbständige ethische Erörterungen finden sich bei ihm nicht. Scotus behandelt zwar verschiedene ethische Fragen ausführlich, aber auf unser Prinzip der Mitte kommt er nicht eigens zu sprechen. Er

DER GEMEINSCHAFTSGEDANKE IN DEN PÄPSTLICHEN ERLÄSSEN UND KUNDGEBUNGEN ÜBER DIE SELIGSPRECHUNG DER NEGERMÄRTYRER VON UGANDA[1]

Von P. Dr. M. HALLFELL (Weiße Väter)

Die Seligsprechung der in Zentralafrika im Jahre 1886 für ihren Glauben gestorbenen Diener Gottes Karl Luanga, Matthias Murumba und Gefährten wurde am 6. Juni 1920 in der hohen Peterskirche zu Rom mit einem religiösen Familienfest, wie es nur innerhalb der katholischen Kirche möglich ist, feierlichst begangen. Die Teilnehmer zählten nach Tausenden. Von Nord und Süd, von Ost und West waren sie herbeigeeilt, um von der lehramtlichen Autorität die Freudenbotschaft entgegenzunehmen, daß die genannten Ehrwürdigen Diener Gottes „tatsächlich als Märtyrer gestorben und somit der Ehre der Seligen teilhaftig sind". Diese Freudenbotschaft aus dem Himmel trug ihr Echo in die ganze katholische Welt und wurde auch außerhalb Roms vielerorts durch religiöse Veranstaltungen gefeiert.

Es waren Äußerungen echt katholischen Familiensinnes. Der Wurzel- und Nährboden dieses Familiensinnes aber liegt in dem Einheits- und Gemeinschaftsgedanken, der Gott und Mensch, das Diesseits und Jenseits, Natur und Übernatur umspannt. Um das hohe Gut des katholischen Familiensinnes in uns und anderen zu pflegen, wollen wir unter Führung des hl. Thomas den Gemeinschaftsgedanken in dem päpstlichen Erlasse und Kundgebungen über die Seligsprechung der Negermärtyrer nachgehen.

---

kennt es und erwähnt es kurz bei der Mäßigkeit Bei den theologischen Tugenden will er ebenfalls durch eine schärfere Distinktion als Thomas es getan, den Gedanken der Mitte hervorheben und unterscheidet zwischen ihrem Objekte und ihrem Akte (S. III, d. 33, q. un.). Hinsichtlich des Objektes, das Gott ist, gebe es keine Mitte bei ihnen, wohl aber hinsichtlich des Aktes, der den menschlichen Verhältnissen angepaßt sein muß. Eine spätere Fortsetzung der Untersuchung soll den aristotelischen Gedanken durch die weitere Scholastik verfolgen.

[1] Es kommen in Betracht die päpstlichen Dekrete: Cum a summo vom 14. August 1912, Act. Ap. S. 1912, 567—570; Studiose simul vom 29. Februar 1920, ib. 1920, 82—84; Sancta mater vom 11. April 1920, ib. 1920, 168—170; In Africam vom 6. Juni 1920, 272—281; sodann die Ansprache des Papstes im „Osservatore Romano", 2 marzo 1920.

Auf diesem Gange werden wir überall auf das unabänderliche Hausgesetz der großen Gottesfamilie stoßen, daß wir mit Christus und untereinander in einer Ziel- und Arbeitsgemeinschaft verbunden sein und bleiben müssen.

I. Ziel- und Interessengemeinschaft

Die allgemeine Richtung für unsere Untersuchung wird uns durch einen Ausspruch des hl. Thomas gegeben. „Gott vollbringt unsere Heilswirkung durch zwei Faktoren, den Hauptfaktor: seine eigene Tätigkeit, insofern er Wirkursache unseres Heiles ist und auch durch unsere Tätigkeit, insofern er das von uns erkannte Ziel und Ende ist.“ Deus dupliciter nos iustificare dicitur, principaliter scilicet per actionem suam, inquantum est causa efficiens nostrae salutis et etiam per operationem nostram, inquantum est finis a nobis cognitus (De Veritate, qu. 29 a. 4 ad 1).

Der Ausdruck „finis“ — Endziel — kann ein Zweifaches bedeuten: Gott, als Gegenstand betrachtet, den wir in unseren Besitz bringen möchten, weil er uns bekömmlich und erstrebenswert erscheint und dann die Tätigkeit, durch die wir ihn in unseren Besitz bringen, umfangen halten und genießen[1]. Beide Bedeutungen beanspruchen eine liebevolle Aufmerksamkeit.

1. Gott, das übernatürliche Gesellschaftsgut des ewigen Lebens

Die Ordnung der Natur verlangt, daß das Einzelwohl des Individuums seine Ergänzung finde in dem Gemeinwohl oder Gesellschaftsgut der Familie, das Gesellschaftsgut der Familie in dem des Staates, das des Staates in dem der ganzen menschlichen Gesellschaft. Ohne das Gesellschaftsgut der ganzen großen Menschenfamilie ist das vegetative, das Sinnes- und Vernunftleben (intellektuelle, moralische und religiöse) in den einzelnen Staaten entweder unmöglich oder doch stark gefährdet, wie es der Weltkrieg in so erschreckender Weise dargetan hat. Ohne die Annahme dieses natürlichen Gemeingutes der ganzen menschlichen Gesellschaft wäre das Völkerrecht ein Widersinn. Im Hinblick auf dieses Gemeingut mahnt Papst Bene-

[1] 1. 2. q. 1 a. 8; 1. 2. q. 2 a. 7; 1. 2. q. 3 a. 1.

dikt in seiner Friedensnote vom 1. August 1917, „man solle die besonderen Interessen mit dem Gemeinwohl der großen menschlichen Gesellschaft in Einklang bringen“. Und in seiner Friedensenzyklika vom 23. Mai 1920 sagt er: „Nicht nur Gründe der Nächstenliebe, sondern auch die Forderungen der Notwendigkeit drängen offensichtlich auf eine allgemeine Verständigung der Völker hin. Sind dieselben ja nach Ausweis der Natur durch gegenseitige Hilfsbedürftigkeit auf gegenseitiges Wohlwollen angewiesen, zumal in der Jetztzeit bei der verfeinerten Lebensweise und der wundersam gesteigerten Verkehrsmöglichkeit.“

Infolge der Erhebung des Menschengeschlechtes zur Übernatur wurde der Mensch auf Gott, als das übernatürliche Gemeinwohl und Gesellschaftsgut, hingeordnet, in welchem er seine endgültige Vollendung und Beseligung finden soll. Dieser übernatürliche finis ultimus erfaßt das ganze Menschenwesen, dem es sich in allem, in seinen Einzelgütern wie auch in den Gesellschaftsgütern der Familie und des Staates, unterzuordnen hat.

„Totum, quod homo est et quod potest et quod habet ordinandum est ad Deum“ (1. 2. q. 21 a. 4 ad 3[1]).

Es ist eine Lieblingserwähnung des hl. Thomas, Gott als das beseligende Gemeingut des übernatürlichen Gesellschaftsverbandes der Engel und Heiligen des Himmels der communio Sanctorum zu betrachten. „In Gott ist die Glückseligkeit als gemeinsames Quellprinzip für alle, die an der Glückseligkeit Anteil nehmen können“ (2. 2. q. 26 a. 3). „Die beseligende Gutheit Gottes ist Gemeingut aller je nach dem Maße der Empfänglichkeit, die sie für die Beseligung haben“ (De Caritate a. 4 ad 2). Das ist nämlich das unveräußerliche Vorrecht Gottes, daß er sich ungezählt vielen vernünftigen Geschöpfen zur Beseligung zu eigen geben kann, ohne darum aufzuhören, jedem einzelnen so voll und ganz zu eigen zu sein, als ob er sich nur ihm allein geschenkt hätte. Wer dächte da nicht an die liebliche Analogie des hl. Thomas: Non diminuitur in individuo species, licet ipsam participent plures; nec plenius individuo species inesset, si sola inesset (Opusc. 54 [Parisiis] c. 13). Weil der betrachtende Blick des Aquinaten mit Vorliebe auf Gott, der Substanz des beseligenden

[1] Siehe die herrliche Quaestio de caritate, q. 7.

Gemeingutes ruht, umfaßt er auch den ganzen Komplex der akzidentellen Gesellschaftsgüter, die durch die Engel und Heiligen des Himmels diesem übernatürlichen Gesellschaftsverband zugetragen werden. Welches Glück, zu dieser unermeßlichen Gemeinschaft der Heiligen zu gehören und darin alles mitzubesitzen, was die unzähligen Scharen der Heiligen an Herrlichkeit und Seligkeit haben. Denn wenn in einem Körper jedes Glied seine besonderen Vorzüge hat, so gehören diese doch dem ganzen und dadurch allen übrigen Gliedern mit an. Versetzen wir uns in Gedanken in den Gesellschaftsverband der Auserwählten, so freuen wir uns über die Weisheit der Cherubim, über die Liebe der Seraphim, die Würde der Apostel, die Tapferkeit der Märtyrer, die Weissagungsgabe der Propheten, die Wunder der Bekenner, die Reinheit der Jungfrauen, kurz, über die Gaben und Taten unserer Mitbürger im himmlischen Jerusalem, die mit uns die „Hausgenossen Gottes" sind (Eph. 2, 19[1]).

Aber was wir einstweilen nur in Gedanken und der Sehnsucht nach tun können, das ist für die seligen Negermärtyrer bereits Wirklichkeit. Durch die beseligende Gottschauung (visio beatifica) haben sie den Mitbesitz, die Teilnahme an den übernatürlichen Gesellschaftsgütern des Himmels angetreten. Das verkündet triumphierend das Breve vom 6. Juni 1920 „In Africam" mit dem Worten:

Castissimos fortissimosque heroes ignis unus omnes simul consumpsit, una patria simul omnes caelestibus sedibus excepit. „Es wurden die Tugend- und Glaubenshelden alle mitsammen von einem Feuer verzehrt und alle mitsammen von einem Vaterlande in die himmlischen Wohnungen aufgenommen."

Von dieser himmlischen Heimstätte, nach deren Vorbilde und um deretwillen jeder einzelne Gesellschaftsverband unter Menschen hienieden ins Dasein treten sollte, entwirft der hl. Thomas ein entzückendes Bild. „Es sei der Zusammenschluß der triumphierenden Kirche, die von der Schrift Stadt Gottes genannt werde, ein Vielverband, in dem die denkbar beste und entsprechendste Regierung herrsche" — Multitudo, quae convenientissimo modo gubernatur, est collegium Ecclesiae triumphantis, quae civitas

[1] Scheeben, Herrlichkeiten der göttlichen Gnade[10], 269, 407.

Dei vocatur in Scripturis (De Verit., q. 7 a. 1). „Der Mensch ist“, so führt der hl. Thomas des weiteren aus; „nicht nur Bürger eines irdischen Staates, sondern hat auch teil am Bürgertum des himmlischen Jerusalem, dessen Lenker der Herr ist und dessen Bürger die Engel und alle Heiligen sind, ob sie nun schon in der Glorie herrschen und sich der Zielruhe im Vaterland erfreuen, oder ob sie noch in der Pilgerschaft hienieden auf Erden begriffen sind[1].“ Das Wort des hl. Paulus behält nämlich seine Geltung: Nostra autem conversatio — *πολίτευμα* — in coelis est (Phil. 3, 20) „Unser Bürgertum ist im Himmel, ihr (Christen) seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes (Eph. 2, 1 q.).

Das „quiescere in patria“ und „perigrinari in terris“ sind demnach nur als zwei verschiedene Zustände der wesentlich einen Gottesfamilie anzusprechen. Hier wie dort ist es dasselbe Gesellschaftsgut, das den Bürgern geboten wird, nur die jeweilige Art und Weise, wie es geboten und wie es entgegen- und in Besitz genommen wird, ist verschieden. Diese Erwägung lenkt unsere Aufmerksamkeit zunächst auf:

2. Das übernatürliche Gesellschaftsgut auf Erden

hin. Mit Anlehnung an den hl. Johannes Damaszenus nennt der Aquinate dieses unser Gemeingut auf Erden „Deus humanatus[2]“ Gott, der durch die Menschwerdung unwiderruflich dem Menschengeschlecht für das diesseitige Leben zu eigen gegeben ist. In dem Ausdruck: „Deus humanatus“ haben wir die Gewähr, daß er die humanatio oder incarnatio vornehmlich in ihrem Ergebnis, ihrer Wirkung betrachtet und den Vorgang als solchen weniger in Erwägung zieht[3]. Folgen wir ihm hierin, um uns unseres Reichtums in etwa bewußt zu werden.

Indem der eingeborene Sohn Gottes durch die Menschwerdung sich zum Teilhaber und Mitbesitzer der menschlichen Natur und des menschlichen Lebens machte, bereicherte er das ganze Menschengeschlecht mit dem Geschenke seiner

[1] De Virt. 9.
[2] Opusc. 53, c. 1.
[3] Incarnatio non solum dicit operationem, sed etiam terminum operationis (Opusc. 53, c. 1).

selbst und alles dessen, was er sein nennt. Deus (incarnatione Filii) tibi communicans et dat sua et se[1]. Christus hat sich, weil er der Deus humanatus, der menschgewordene Gott ist und bleibt, dem beglückten Menschengeschlechte zum unveräußerlichen Gemein- und Gesellschaftsgute gegeben mit all dem seinen, nämlich den Geheimnissen seines vorweltlichen Lebens im Schoße des Vaters. Unser ist er in dem unbegreiflichen Geheimnisse seiner Gottessohnschaft, deren Teilhaber und Mitbesitzer alle Menschen werden sollen. Was er durch Natur ist, nämlich Gottessohn, das sollen wir durch Gnade werden, nämlich Gotteskinder. Unser ist er in den Geheimnissen seines historischen Lebens auf Erden und denen seines verklärten Lebens im Himmel; unser ist er in den Geheimnissen der heiligen Eucharistie; unser endlich in seiner geheimnisvollen Einheit mit der heiligen Kirche und deren einzelnen Gliedern[2].

Um Eingang und Zutritt zum Gesellschaftsverband der Gottesfamilie mit solchen Gesellschaftsgütern zu finden, dazu ist der Mensch seiner Natur nach nicht imstande. Hierzu ist eine Erhebung durch die Gnade Gottes vonnöten, „denn es ist offenkundig, daß die Tugendausstattung, die dem Teilhaber und Besitzer jenes Bürgertums eigen ist, nicht durch die naturhafte Veranlagung des Menschen erlangt werden kann. Sie wird uns durch göttliches Gnadengeschenk zuteil" (De Virt. q. 1 a. 9).

Mit dieser Erwägung lenkt der hl. Thomas unsere Aufmerksamkeit auf die Arbeitsgemeinschaft im übernatürlichen Gesellschaftsverband der Gottesfamilie.

II. Die Arbeitsgemeinschaft

„Quae a Deo sunt, ordinata sunt", sagt der hl. Thomas mit Anlehnung an Rom. 13, 1 und belehrt uns, daß alles, was irgendwie von Gott ins Dasein gerufen ist, seiner ganzen Seins- und Tätigkeitsanlage nach auch auf Gott hingeordnet und eingestellt sei, um in ihm Ziel und Ende, Vollendung und Krönung zu finden[3]. „Der Mensch hat nun vor der vernunftlosen Kreatur den einzigartigen Vorzug, in unmittelbarer Hinordnung auf Gott zu stehen. Durch seine

[1] Opusc. 54, c. 11.
[2] Marmion, Le Christ dans ses mystères, Maredsous 1919, p. 3—24.
[3] 1. q. 22 a. 2.

geistige Erkenntnis über die Einzel- und Teilgüter emporgetragen, erhebt er sich nämlich durch eben diese Erkenntnis in unmittelbarer Hinordnung zu ihm, dem gemeinsamen Quellprinzip alles Seins" (2. 2. q. 2 a. 3). Diese objektive Hinordnung und Beziehung des Menschen zu Gott findet in der Seele des Menschen durch deren Gotterkennen und Gottersehnen im Verlangen nach Gottvereinigung ihre subjektive Auswirkung und schafft damit die Voraussetzung, die natürliche Empfänglichkeit und Unterlage im Sinne einer potentia obedientialis für die ungleich erhabenere übernatürliche Hinordnung zu Gott, die dem Menschen durch die Erlangung der heiligmachenden Gnade zuteil wird.

1. In diesem Zusammenhange dürfen wir an ein Wort des hl. Augustinus erinnern, das sich der Aquinate zu eigen macht: „Spiritus rationalis ex dono creationis habilis est ad cognoscendum verum et amandum bonum; tamen nisi radio interioris lucis perfusus et calore accensus, numquam consequetur sapentiae sive caritatis effectum[1]. Der übernatürlichen Weisheit und Liebe Ergebnis und Wirkung ist das Gesellschaftsgut des Gnadenzustandes für das diesseitige, sowie dasjenige der Seligkeit für das jenseitige Leben. Der soziale Charakter dieser Heilsgüter bringt es mit sich, daß sich Gott bei der Erteilung derselben für gewöhnlich der vermittelnden Mitarbeit der Kirche bedient. Aber wenn er das auch nicht tut, sondern unmittelbar durch den Gnadenstrahl der Verstandeserleuchtung und Willensbewegung den Gnadenzustand in die Seele einführt, so ordnet und disponiert er damit die begnadete Seele doch auf die Vereinigung mit der Kirche hin.

Höchst lehrreich ist in dieser Richtung, was die Märtyrerakten über den Vater des seligen Matthias Murumba berichten[2]. Dieser war der Sohn eines Heiden, der sich durch

[1] Opusc. 53, c. 1.

[2] Matthias Murumba wurde einer der glorreichsten Blutzeugen aus der großen Märtyrerschar, welche die junge Ugandakirche während der Verfolgung der Jahre 1885/86 zum Himmel entsandte. Die äußeren Umstände seines Märtyrertodes erinnern lebhaft an jene, unter denen der Heidendiakon Laurentius sein Leben für den Glauben dahingab. Noch überraschender wirkt es, daß das Licht und die Glut seines Glaubens ihn dem Henker gegenüber fast dieselben Worte finden ließ, mit denen der hl. Laurentius in seinen Qualen den römischen Präfekten in Erstaunen setzte (vgl.: Die Negermärtyrer von Uganda, p. 53ff., Trier).

eine seltene Rechtschaffenheit hervortat und wahrhaft christlich lebte, ohne das Christentum zu kennen. Während den 60 Jahren seines Ehestandes hatte er stets nur eine einzige Frau. Als er hochbetagt sein Ende herannahen fühlte, sprach er zu seinem Sohne: „Mein Kind, du wirst Dinge sehen, die ich nicht gesehen habe. Von weit her werden weiße Männer in unser Land kommen und eine neue Religion lehren. Wenn du sie siehst, so nimm sie gut auf bei dir und höre auf ihre Worte.“ Einige Jahre später kamen von der Küste her arabische Mohammedaner nach Uganda. Murumba hielt die Ankömmlinge für die weißen Männer, die sein Vater sterbend geschaut hatte und nahm den Islam an. Doch er fand darin keineswegs die Ruhe in Gott, nach der er so sehnsüchtig verlangte. Es kamen sodann protestantische Prediger. Er ging zu ihnen und das Evangelium gefiel ihm. Schon bereitete er sich vor, sich taufen zu lassen, da erschienen in Uganda Männer, sowohl mit weißer Gesichtsfarbe als auch mit weißem Kleide. Es waren die katholischen Missionäre, die Weißen Väter. Er eilte zu ihnen, wohnte zweimal ihrem Unterrichte bei und hatte eine Unterredung mit dem Obern, dem P. Livinhac (dem jetzigen Bischof und Generalobern der Weißen Väter). Ein großes Licht erhellte seinen Geist und ein bis dahin nie gekannter Friede durchströmte seine Seele. Das waren gewiß, daran war nicht zu zweifeln, die ganz weißen Männer, deren Ankunft sein alter Vater vorausgesagt hatte. Mit ihnen hatte er zugleich die Religion der Wahrheit gefunden. Sobald er dieselbe erkannt hatte, umfaßte er sie mit der ganzen Glut seiner Seele, wurde ihr unermüdlicher Apostel und übte sie heldenmütig bis zum Martertode (Mario Cardinali: I 22 Beati Martini dell'Uganda, Roma, 1920, p. 58).

Hier haben wir die Wirkung jenes sensus spiritualis, die Wirkung jenes übernatürlichen Gnadeneinflusses, von dem der hl. Thomas (in 3, q. 8 a. 2) sagt, daß er die Seelen berühre; eine Bestätigung seiner Auffassung über die Heilswirkung der Heiden: „Es ist der göttlichen Vorsehung eigen, jeden Menschen, der guten Willens ist, mit den nötigen Heilsmitteln auszustatten. So würde Gott beispielsweise einen Menschen, der in der Wildnis aufwüchse, aber dem Leitstern der natürlichen Erkenntnis zur Vollbringung des Guten und Meidung des Bösen folgte, ohne jeden Zweifel entweder durch unmittelbare Erleuch-

tung selber über das zum Glauben Notwendige belehren oder durch einen eigens entsandten Glaubensboten unterrichten lassen, wie er den Hauptmann Kornelius durch den hl. Petrus besuchen und belehren ließ. (De Verit., q. 14 a. 11 ad 1).

2. Mit der Entsendung eines Glaubensboten aber nimmt Gott — und es ist der gewöhnliche und ordentliche Weg, den er bei der Heilswirkung des Menschen geht — die werkzeugliche Hilfsarbeit der Kirche in seinen Dienst. Diese aber ist bereits in ihren Trägern wesentlich Gemeinschafts- oder Gesellschaftsarbeit. Denn der Glaubensbote zieht nicht als Privatperson, die mit Privatmitteln Privat- oder Sonderziele verfolgte, zu den Heiden hinaus, er geht vielmehr hinaus im Auftrage des Apostolischen Stuhles[1]. Im Namen der Gesamtkirche bringt er der Heidenwelt im Glauben und in der Liebe das hehre Gesellschaftsgut, Christum. Die päpstlichen Erlässe über die Seligsprechung der Negermärtyrer heben diesen Charakter der Missionäre immer wieder hervor. „Es fanden sich Missionäre", so heißt es beispielsweise in dem Breve Benedikts ‚In Africam' vom 6. Juni 1920, „die hoch- und edelgemuten Sinnes, im Geiste der Apostel, in jene entlegenen Länderstreifen Afrikas zogen. Ihre Waffe war einzig das Kreuz, ihre Stärke einzig das unbesiegliche Vertrauen auf Gott. Unter diesen Glaubenskündern nehmen einen sehr hervorragenden Platz die ‚Missionäre von Afrika', gewöhnlich Weiße Väter geheißen, ein. Ihnen wurde gleich im Anfang ihrer Gründung vom Apostolischen Stuhle das Gebiet an den Quellen des Nil zur Missionierung übertragen." Anders empfängt der Engel die übernatürlichen Heilsgüter und anders der Mensch. Weil Artindividuum und kein gesellschaftliches Wesen empfängt sie der Engel persönlich und direkt von Gott; der Mensch dagegen als soziales Wesen durch die übernatürliche Gesellschaft der Kirche[2].

Da dürfen wir erwarten, daß der Gemeinschaftsgedanke auch dem diesseitigen Arbeitsziel der Kirche sein Gepräge

---

[1] Vgl. den herrlichen Aufsatz im Divus Thomas II (1915) „Der Apostolische Stuhl", von Dr. E. Commer, p. 399—476.

[2] Dr. Baldegger in seiner beachtenswerten Studie „Kirchliche Autorität und persönliche Freiheit im übernatürlichen Leben", Olten (Schweiz), p. 80.

aufdrückt. Das diesseitige, alles beherrschende Arbeitsziel aber ist die Grundlegung des ewigen Lebens in den Seelen der Menschen durch die heiligmachende Gnade. Dieser aber ist eine soziale Tendenz, ein gewisser Zug der Gemeinschaftlichkeit und Mitteilsamkeit innerlichst eigen. Denn gratia divina est influentia divinae bonitatis in animam, per quam assimilata Deo, fit ei grata et vitae aeternae digna (Opusc. 51, c. 5). Weil nun die göttliche Güte wesentlich communicativa, diffusiva sui ist, so muß auch ihrer Einflößung, ihrer Ein- und Weiterführung, ihrer Teilnahme in der menschlichen Seele, der Gnade nämlich, der soziale Zug und Charakter anhaften. Darum gibt ihr der hl. Thomas die lieblichen Attribute gratia fraterna, gratia crescens in mundo (2. 2. q. 14 a. 2); gratia tendens in alios (1. Sent. d. 16 q. 1 a. 2 ad 1)[1]. Infolgedessen trägt die Gnade als Prinzip „eines geistigen und göttlichen Seins und Wurzel der eingegossenen Tugenden“ (De virt. q. 1 a. 2 ad 21) in das gesamte übernatürliche Leben des Christen ein soziales Grundelement hinein. Wir brauchen nur die Betätigung des christlichen Lebens in Augenschein zu nehmen und wir werden uns davon überzeugen.

a) Justus autem ex fide vivit (Rom. 1, 17). — „Der Gerechte aber lebt aus dem Glauben.“ Es ist nun gerade der Glaube, der eine starke sozial einigende Kraft dem christlichen Leben zuteil werden läßt. „Der Glaube hat nämlich, wie jede andere Erkenntnis, eine doppelte Materie: eine Materie in qua, in der er lebt und wirkt, die Gläubigen selbst und ferner eine Materie de qua, worüber er sich erstreckt und die er umfaßt, die Glaubensgegenstände nämlich“ (In lib. Boetii de Trin. a. 3)[2]. Sowohl in der einen, wie in der anderen Richtung kommt der Einheits- und Gemeinschaftsgedanke machtvoll zur Geltung. Die Materie „de qua est fides“ eint und verbindet der übernatürliche Glaube in und durch die veritas prima, die Gott selbst ist. Denn das ist das Wundersame am christlichen Glauben, „daß er den Menschen der göttlichen Erkenntnis bei- und zugesellt, ihm Anteil und Mitbesitz an derselben gibt. Mit der der göttlichen Erkenntnis eigenen Wahrheit aber hat es folgende Bewandtnis: Dem Vorrang nach erster

[1] Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche, Regensburg 1903, p. 79.
[2] 2. 2. q. 1 a. 7 ad 3.

Wahrheitsgegenstand ist der unerschaffene Gott. Gewissermaßen anschlußweise ist auch die Kreatur Wahrheitsgegenstand der göttlichen Erkenntnis. In der Erkenntnis seiner selbst erkennt Gott nämlich alles andere. Und so gibt der Glaube der menschlichen Erkenntnis Gott zum Hauptobjekt, alles andere aber gleichsam zum nachfolgenden Beiobjekt" (De Verit., q. 14 a. 8)[1]. So fügen sich im und durch den Glauben die vielen und verschiedengearteten Weltdinge natürlicher und übernatürlicher Ordnung zu einem harmonischen Weltbilde zusammen, von dem beispielsweise P. Wasmann in seinem „Christlichen Monismus", Herder, Freiburg, S. 29—33, eine herrliche Schilderung entwirft.

In dem Glauben besitzt der Christ das Prinzip zu einem untrüglichen Werturteil über alles Weltgeschehen[2]. Es ordnet alles Weltgeschehen in die unendlich weise und gütige Vorsehung Gottes ein, die wegen ihrer Universalität nicht um jeden Preis das Böse verhindert, aber das einmal zugelassene Böse zum Guten und Besten wendet. Ohne die Bosheit der Verfolger wäre ein Martyrium nicht möglich[3]. Aber wenn Gott ein Martyrium zuläßt, so gibt er damit der Welt ein Werturteil der Tat, das der Heilige Vater mit dem hl. Hieronymus als einen unwiderstehlichen Beweis für die Wahrheit unserer Religion anspricht: „Wer Zeuge gewesen ist, daß die Märtyrer ungebeugten Sinnes in den Martern standhaft blieben und in den Qualen eine Ehrung erblickten, der wird der stillen Erwägung Raum geben, daß niemand mit seinem Blut und Leben für das Evangelium einträte, wenn es nicht lautere Wahrheit wäre[4]. Ein solches Werturteil der Tat wird noch eindrucksvoller, wenn die Märtyrer ihren Verfolgern Rede und Antwort stehen müssen, und nun in der Kraft und Weisheit eines hl. Stephanus reden, wie es die Negermärtyrer tatsächlich getan haben. „Bei der Lesung der Märtyrerakten dieser Blutzeugen ist man von Bewunderung ergriffen. Mit solcher Weisheit, mit solcher Seelenruhe, mit solchem Glaubensgeiste stehen sie dem

[1] Lib. Boetii de Trin. a. 2.
[2] S. Thomas in Hebr. 5, 14.
[3] 1. q. 22 a. 2 ad 2; Opusc. 56, c. 1.
[4] Ep. 120 ad Hedibiam, c. 10, angeführt im Dekret Sancta Mater Ecclesia über die Negermärtyrer vom 11. April 1920.

Könige, dem ersten Minister und den Henkern Rede und Antwort, daß sich an ihnen die Verheißung Christi buchstäblich erfüllt hat: „Es wird euch eingegeben werden in jener Stunde, was ihr sagen sollet“ (Breve: „In Africam“ vom 6. Juni 1920).

Wir dürfen erwarten, daß der im Glauben wirksame Einheits- und Gemeinschaftsgedanke auch die Materie „in qua est fides“ erfaßt und die Gläubigen zu einer Seins- und Arbeitsgemeinschaft zusammenführt, die in derjenigen des himmlischen Vaterlandes ihr Urbild und Ziel hat. Und wir werden in unserer Erwartung nicht getäuscht. Denn der Glaube trägt den menschlichen Geist über die eigene Erkenntnissphäre und Erkenntnissicherheit hinaus, um ihn an den Geist Gottes anzulehnen und ihm damit eine unabänderliche und untrügliche Norm zu geben. Es ist ja suum (scl. Dei) intelligere mensura omnis alterius intellectus (1. q. 16 a. 5). Mit der Anlehnung an diese Norm gibt der Glaube dem Menschen eine durchaus theozentrische Orientierung, in die er das gesamte Denken und Wollen, Tun und Lassen des Menschen einbezieht. Ipsa (fides) enim docet Deum esse colendum non solum propter aeterna, sed etiam propter temporalia beneficia; nec solum in spiritualibus, sed etiam in usu corporalium hominem dirigit et beatitudinem animae et corporis repromittit. Et ideo regulae eius universales dicuntur, utpote, totam vitam hominis et omne quod ad ipsam quolibet modo pertinet, continentes et ordinantes (In lib. Boetii de Trin. c. 3). Dieser theozentrischen Orientierung „darf sich der Mensch weder in seinem durch die Anordnung der Eigenvernunft geleiteten Privatleben entziehen, noch in seinem gesellschaftlichen Leben entschlagen, das für die geistigen, zeitlichen, politischen, wirtschaftlichen Angelegenheiten der Leitung einer Fremdvernunft unterstellt ist“ (1. 2. q. 87 a. 1).

Durch diese entschiedene allseitige Hinordnung des Menschen auf Gott bewahrt der Glaube vor den unheilvollen Verirrungen der anthropozentrischen Orientierung, auf die man das Wort des hl. Thomas anwenden muß: non eligit ea, quae sunt vere a Christo tradita, sed ea, quae sibi propria mens suggerit (2. 2. q. 11 a. 1), behütet den Menschen vor dem Unglücke sich selbst zum Maß und Ziel aller Dinge zu machen und beseitigt die Gefahren des alles zerrüttenden Individualismus. Im

Martyrium vollends feiert er den entscheidensten Sieg über diesen größten Feind Gottes und des Menschen, einen Triumph, der um so ehrenvoller ist, je leichter es dem Märtyrer gemacht wurde, sich dem Tode zu entziehen. „Mbaga Tuzinde", so feiert das bereits öfters erwähnte Breve „In Africam" einen aus der Heldenschar der Negermärtyrer, „war königlicher Page und Sohn des grausamen Oberscharfrichters Mkadjanga. Der Vater wollte ihn um jeden Preis vor dem Tode bewahren, und darum bat und beschwor er ihn immer wieder, daß er der katholischen Religion abschwöre oder doch wenigstens einwillige, sich verbergen zu lassen und verspreche, nicht mehr beten zu wollen. Sage, daß du nicht mehr beten willst und du bist gerettet. — Nein, Vater, ich kann das nicht sagen; denn ich bete und werde immer beten. — So mache dich auf die Seite und verstecke dich daheim in unserem Hause. — Nein, nein, ich mag nicht fliehen, ich will mit meinen Freunden sterben! — So trat Mbaga mit seinen Gefährten den Todesgang an. Auf dem Richtplatze selbst machte der Vater einen letzten Versuch. Mbaga war wie die anderen in eine Schilfgarbe eingebunden worden, um auf dem Scheiterhaufen verbrannt zu werden. Mkadjanga befahl, ihn herauszunehmen und ihm die Füße loszubinden und ließ ihn dann zu sich kommen. Mbaga kam mit gebundenen Händen heran und kniete vor seinem Vater nieder. Dieser redete ihm leise zu, so daß ihn keiner der Umstehenden verstehen konnte. Aber was alle Augenzeugen hörten und was sie nie vergessen werden, war die Antwort des Sohnes: „Der König hat dir befohlen, mich zu töten, so töte mich denn. Ich will sterben für Jesus Christus!" Da machte der unglückliche Vater eine Gebärde der Verzweiflung. Um seinem Sohne, der kaum 16 Jahre zählte, die Feuerqualen zu ersparen, gab er einem der Henker den Befehl, Mbaga mit einem Keulenschlag auf den Kopf zu töten und den entseelten Körper zum Verbrennen zu den anderen ins Feuer zu legen".

Durch die entschiedene und ausschließlich theozentrische Orientierung vereinigt der Glaube die Menschen in der unitas ordinis. Manifestum est, quod quaecumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis (1. 2. q. 87 a. 1). Das ruhige Beharren in der rechten Ordnung aber zeitigt die

Edelfrucht des Friedens. Denn nach Vorgang des hl. Augustinus beschreibt der hl. Thomas das hohe Gut des Friedens als die Tranquillitas ordinis[1]. Mag diese tranquillitas ordinis auch in Anbetracht der menschlichen Unzulänglichkeit und Gebrechlichkeit hienieden während der irdischen Pilgerschaft manchen Störungen und Erschütterungen unterworfen sein, so besitzen wir doch in ihr das Unterpfand und die Gewähr für den vollkommenen Dauerfrieden, der im Jenseits in der beseligenden Gottschauung die vollkommenste Einheit und Ordnung aller Begehrungsvermögen, aller Begehrungsobjekte und Begehrungssubjekte untereinander verwirklichen wird (Comp. theol. c. 10).

b) Der Gemeinschaftsgedanke muß sich im christlichen Leben vor allem durch die Übung der Liebe wirksam erweisen. Denn das verlangt das Objekt der christlichen Liebe. Mit außerordentlichen Nachdrucke betont der hl. Thomas, daß das Objekt der christlichen Liebe auf Erden Gott als Allgemein- und Gesellschaftsgut aller Menschen sei. Seine eigenen Worte werden uns davon überzeugen: „Es erlangt der Mensch durch die göttliche Gnade Zutritt zum Mitbesitz der himmlischen Seligkeit, die in der Gottschauung und dem Gottgenuß besteht und wird in etwa bereits jener glückseligen Gemeinschaft eingebürgert und zugesellt, die das himmlische Jerusalem heißt, gemäß der Schriftworte: Ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes (Eph. 2, 19). Weil dem so ist, besitzt der also einer himmlischen Bestimmung verschriebene Mensch die Ausstattung gewisser Gnadenkräfte, die eingegossenen Tugenden. Sollen diese aber nach Gebühr arbeiten, so muß vorerst die Liebe zum allgemeinen Gesellschaftswohle und -gute vorhanden sein, dem göttlichen Wohl und Gute nämlich, das ja das Objekt der Beseligung ist. Man kann nun das Wohl und Gut einer bürgerlichen Gemeinde (alicuius civitatis) auf zweifache Weise lieben: einmal, daß man es selber gern habe und dann, daß es (der Bürgerschaft) erhalten bleibe. Das Gesellschaftswohl und -gut nur deshalb lieben, um es selber zu haben und zu besitzen, macht nicht den guten Bürger aus. Denn so handelt ja auch der Tyrann, der das Allgemeinwohl und -gut nur deshalb liebt, um es in seiner

[1] 2. 2. q. 2 a. 2.

Gewalt zu haben. Aber das heißt, sich selber mehr lieben, als den Gesellschaftsverband; denn sein Eigenwohl ist es, das er ersehnt, nicht das der Gemeinschaft. Das Gesellschaftswohl und -gut aber deshalb lieben, damit es für alle erhalten bleibe und in Schutz genommen werde, das heißt den bürgerlichen Gesellschaftsverband wahrhaft lieben. Der Erhaltung und Mehrung des Gesellschaftswohles und -gutes zuliebe das Privatwohl zurückstellen und sich Todesgefahr aussetzen, das macht den guten Bürger aus.

Daß nun jemand das Wohl und Glück der Seligen liebt und gern hat, um es selber auch zu besitzen, das gibt ihm noch keineswegs die richtige Hinordnung auf die Seligkeit. Es wünschen sich das ja auch die Bösen. Jenes Wohl und Gut aber seiner selbst willen lieben, auf daß es dauernden Bestand habe und sich ausbreite und nichts dagegen geschehe, das bringt den Menschen in die richtige Stellung und Hinordnung zu der Gemeinschaft der Seligen. Das ist die Liebe der Caritas. Sie liebt Gott seiner selbst willen und die Nächsten, die der Beseligung fähig sind, wie sich selbst. Gegen alles, was der Seligkeit in sich selber und in anderen widerstreitet, kämpft sie an. Darum kann sie nie mit der Todsünde, der Behinderung der Seligkeit, zusammen bestehen" (De Carit. a. 2).

Mit dieser Erwägung hat uns der hl. Thomas zu einem Stand- und Gesichtspunkte geführt, von dem aus wir den in der Liebe tätigen Gemeinschaftsgedanken weiter verfolgen können. Er erfaßt in einander- und zusammenführender Wirkung alle, die bereits im beseligenden Besitze und Genusse des einen Gemeinschaftswohles und -gutes des ewigen Lebens sind oder doch wenigstens noch die Besitz- und Genußfähigkeit für dasselbe haben. Und da es im Besitze und Genusse desselben eine vierfache Abstufung gibt, so folgt die Liebe dieser vierfachen Abstufung. „Ein Wesen ist nämlich", sagt der hl. Thomas, „im Besitze der ewigen Seligkeit durch die eigene Wesenheit, Gott; ein anderes durch Anteilnahme, die vernunftbegabte Kreatur. Die vernunftbegabten Geschöpfe sind nun als Einzelwesen jeweils sich selbst, aber auch ihren Mitgeschöpfen, die ihnen im Besitze der Seligkeit beigesellt werden können, in Liebe zugetan. Endlich gibt es ein Wesen, dem der Mitbesitz der ewigen Seligkeit nur nach Art eines Überströmens (per solam redundantiam quandam) zukommt. Es ist unser Leib.

Er wird durch die von der Seele in ihn ein- und überströmende Glorie mitverherrlicht. Somit muß der Mensch Gott in Liebe zugetan sein, weil er Ursprung und Quelle der gemeinsamen Seligkeit ist; sich selbst aber muß er lieben, auf daß er selber Anteil an der Seligkeit erhalte; den Nächsten aber als Gefährten und Genossen im Mitbesitze der Seligkeit; den eigenen Leib endlich, weil die Seligkeit auf ihn überströmt" (De Caritate, 9, 7[1]).

Über die in der Liebe geeinten Personen hinweggreifend, erfaßt sodann der Gemeinschaftsgedanke der Caritas alle Güter, Gegenstände und Sachen, Einrichtungen und Beziehungen, die irgendwie dem Menschen wahrhaft gut, d. h. zur Erlangung des endgültigen Gemein- und Gesellschaftsgutes der ewigen Seligkeit förderlich sein können. Nur eines ist mit ihr unvereinbar: Die Sünde und alles, was in ihr Ursprung oder Ziel hat. Und warum? — Non est ordinabile in beatitudinem — weil sie in ihrem Wesen Abkehr von Gott ist, ist sie unselig und kann nur Unseligkeit wirken[2].

Die Mitteilungen aus dem Leben der Blutzeugen von Uganda klingen zu einem einzigen Hochgesange auf die einende Kraft der Liebe zusammen. Einmal durch die Wasser- oder Begierdetaufe in den übernatürlichen Haushalt und die übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott eingeführt, tun sie alles, um sich immer inniger mit Gott zu verbinden. Von Pontianus Ngondwe sagt das Dekret: „Noch als Katechumene ließ er sich so vom christlichen Geiste durchdringen, daß er seine rauhe und bittere Gemütsart in hochherziger Selbstbezwingung ablegte." Vom seligen Matthias Murumba bezeugen die Märtyrerakten: „Selten sah man eine so durchgreifende Veränderung wie die, die sich in Matthias nach seiner Taufe vollzog. Von Natur aus hochfahrend und heftig, ging er entschlossen bei dem in die Schule, der gesagt hat: Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen. Und in dieser Schule machte er in kurzer Zeit wunderbare Fortschritte. Bald drang die Übung der Demut in die kleinsten Einzelheiten seines täglichen Lebens hinein. In Uganda war die Feldarbeit die ausschließliche Beschäftigung der Frauen.

[1] S. c. G. III, 117.
[2] De Car. 9, 7.

Ein freier Mann hielt es für eine Schande, die Hacke zu schwingen. Matthias aber wollte den arbeitenden Jesus nachahmen und bearbeitete eigenhändig seinen Bananenhain und seine Süßkartoffelfelder. Anstatt auf seinen Reisen sein Gepäck von den Dienern allein tragen zu lassen, half er selber mit. Denen, die darüber spotteten oder ihm vorwarfen, daß er nicht genug auf seine Würde halte, antwortete er: Bin ich nicht ein Sklave, ein Sklave Jesu Christi?"

Im Hinblick auf jene Lebensgemeinschaft mit Gott vermeiden sie alles, was mit ihr unvereinbar ist oder sie beeinträchtigen könnte. Im 1. Teile des Dekretes („In Africam") begegnen wir öfters Stellen, wie diesen: „Mgagga, königlicher Page und noch Katechumene, widerstand mit Entschiedenheit den Verführungsversuchen des Königs." „Gyavira hatte ein gewinnendes und einnehmendes Äußere und war darum der besondere Liebling des Königs, aber ganz und gar nicht zu bewegen, auf dessen schamlose Absichten einzugehen." „Kizito, eine schöne Seele, war der Jüngste von allen. Zählte er doch erst 13 Jahre, als er des Martertodes starb. Dem reinen und glaubensstarken Knaben waren mehr noch als allen anderen vom wollüstigen Könige Nachstellungen bereitet worden. Doch vergebens." Ja selbst das, was der Vereinigung und Gemeinschaft mit Gott weniger förderlich war oder hätte werden können, lehnen sie in der Kraft ihrer Gottesliebe ab: „Matthias Murumba bekleidete ein Richteramt. Besorgend, daß er als Richter jemand unrecht tun könnte, legte er sein Richteramt nieder." „Anatolius Kiriggwajjo war von den Grundsätzen des christlichen Lebens so durchdrungen, daß er eine ihm vom Könige angetragene Würde ohne Zaudern ablehnte, weil sie ihm zur Erreichung des ewigen Heiles nachteilig zu sein schien."

In und mit dieser machtvoll wirkenden Gottesliebe umfaßten sie auch ihre Mitmenschen, um ihnen wahrhaft gut zu sein, d. h. um ihnen die unvergänglichen Güter des göttlichen Lebens zuzuwenden oder zu erhalten und zu vermehren. Mit beredten Worten schildert das öfters erwähnte Dekret „In Africam" den sorgenden Eifer, mit dem sich Matthias Murumba mühte, das eigene Glaubensgut auch anderen mitzuteilen. Seine Häuptlingschaft Kirumba, von der er den Beinamen „Murumba" führte, war gegen 80 km von Rubaga, der Residenz der Missionäre

entfernt. Er hatte eine Katechumenengruppe von mehr als 200 Mitgliedern, deren Lehrer und väterlicher Berater er war, um sich geschart. Zweimal im Monat entsandte er einen der begabtesten Christen oder Katechumenen zu den Missionären nach Rubaga. Der Bote mußte sich genau ins Gedächtnis einprägen, was der Missionär am Sonntag bei der Predigt und dem Unterricht gelehrt hatte. Dann kam er in Eilmärschen nach Kirumba zurück, um über alles zu berichten. Die religiösen Unterweisungen und Neuigkeiten, von denen Murumba auf diese Weise Kunde erhielt, bildeten die Grundlage für den eigenen katechetischen Unterricht für die folgenden 14 Tage. Züge dieser Art führt das Dekret eine Reihe auf, denen wir im einzelnen nicht nachgehen können. Nur das sei noch zum Lobe der nie versagenden Liebe beigefügt, daß sie mit hilfsbereiter Hand auch die leibliche Not des Nebenmenschen zu beheben suchte. Das besagte Dekret rühmt beispielsweise dem Blutzeugen Johannes Maria Muzei nach: „Verständig, sanft und liebevoll, mildtätig gegen Arme und Kranke, sparte er weder Geld noch Mühe, Sklaven loszukaufen und in der christlichen Religion zu unterrichten.“ Andreas Kagwa war von allen, die ihn kannten, geliebt und geehrt. Bei der Pest, die seinerzeit die Gegend verheerte, wurde er allen alles, nahm sich mit außergewöhnlicher Liebe der Kranken an, gewann eine große Anzahl durch Spendung der heiligen Taufe für Christus und bestattete viele Tote.“

Das ist die Liebe der Negermärtyrer. Alles, was dem Nebenmenschen wahrhaft frommt, will und tut sie ihm, um ihn dauernd in und mit Gott glücklich zu machen. Niemanden nimmt sie aus, selbst den ärgsten Feind, den Wüterich Muanga, nicht. „Auf dem Richtplatze angekommen, ließ Josef Mkaja dem König melden, daß er für ihn bete, ihm verzeihe und ihm rate, sich zu bekehren und Buße zu tun.“

Voll heiliger Ergriffenheit folgen wir der Liebe zu ihrer Großtat, der Hingabe des eigenen Lebens im Martyrium. In ihm gelangt der Einheits- und Gemeinschaftsgedanke zu seiner Vollendung und Krönung. Abgesehen davon, daß die Liebe in und durch das Martyrium alle Tugenden zur gemeinsamen Höchstentfaltung und zum gemeinsamen Triumphe führt[1], ist ihr im Martyrium eine

[1] 2. 2. q. 124 a. 2, 3, 5.

einigende und zusammenführende Wirkung besonderer Art beschieden. Die Kraft dazu fließt ihr aus der geheimnisvollen Einheit und Solidarität, in welche das Leiden und Sterben der Märtyrer, mit dem Leiden und Sterben Christi, dem König der Märtyrer aufgenommen ist. Der hl. Thomas verweilt mit Vorliebe bei diesem Gemeinschaftsgedanken, der das Martyrium der Christen mit dem Christi verbindet. Bei der Erklärung des paulinischen Ausspruches: Adimpleo ea, quae desunt passionum Christi in carne mea — Ich ergänze das an meinem Fleische, was an den Leiden Christi noch mangelt (Col. 1, 24), führt er aus: „Christus und die Kirche sind eine mystische Person, deren Haupt Christus, deren Leib aber die Gesamtheit der Gerechten ist. In seiner Vorherbestimmung traf Gott die Wahl und bestimmte das Maß der Verdienste für die Gesamtkirche in Haupt und Gliedern, wie er auch die Zahl der Auserwählten in seiner Vorherbestimmung bemessen hat[1]. Unter diesen Verdiensten haben eine überragende Bedeutung die Leiden der heiligen Märtyrer. Christi, des Hauptes Verdienste sind unbegrenzt und ungemessen, wohingegen jeder Heilige etwelche Verdienste, dem ihm gewordenen Maße entsprechend, aufweist. Daher sagt der Apostel: „Ich ergänze, was noch mangelt an den Leiden Christi“, d. h. des mystischen Christus, der Kirche, deren Haupt Christus ist. „Adimpleo“ ich fülle auf, d. h. ich trage und bringe das mir gewordene Maß hinzu. Und zwar tue ich das in meinem Fleische — in carne mea — das da Leiden und Schmerzen unterworfen ist. Denn das ermangelte nach Christo, daß er so in Paulus, seinem Gliede und in gleicher Weise in allen anderen, litt, wie er in seinem eigenen Leibe gelitten hatte (hoc enim deerat, quod sicut Christus passus erat in corpore suo, ita pateretur in Paulo membro suo, et similiter in aliis).

Christus Jesus erhebt nun gerade sein Leiden und Sterben zum Einigungs- und Verbindungsprinzip, um die Menschen mit sich und Gott zu verbinden. Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum (Joa. 12, 32). Denn durch sein Leiden und Sterben gliederte er sich seinen geheimnisvollen Leib, die Kirche, an, um die also mit sich vereinigte Menschheit zu

[1] Vgl. Fr. W. Faber, Bethlehem, Regensburg, 2. Aufl., 43.

Gott zurückzuführen. „Christus hat sich die Kirche erworben durch sein Blut" (act. Ap. 20, 25). „Das Sterben des physischen Leibes Christi ist der Lebensbeginn seines mystischen Leibes[1]." Dieser ergreifende Gedanke befruchtet die ganze Sakramenten- und Kirchenlehre des hl. Thomas[2].

Christus hat nun bei der Vereinigung und Verbindung der Menschen zu seinem mystischen Leibe, der Kirche, die Leiden seiner Glieder, insonderheit die Leiden der Märtyrer als sekundäre, werkzeugliche Wirkursache mit aufgenommen. „Wie Christus (in seinem Leiden und Sterben) sich selbst für die Kirche dahingegeben hat" (Eph. 5, 25), so freut sich der hl. Paulus in seinen Leiden, weil sie eine Ergänzung der Leiden Christi sind, pro corpore eius, quod est Ecclesia (Col. 1, 24) für dessen Leib die Kirche. „In gleicher Weise", so bemerkt der hl. Thomas zu der Stelle, „leiden alle Heiligen zu Nutz und Frommen der Kirche, die an ihrem Beispiele erstarkt." Diese Erstarkung (roboratio) aber ist eine zweifache: eine extensiv-quantitative und eine intensiv-qualitative.

Die extensiv-quantitative Erstarkung, welche die Kirche durch das Leiden und Sterben der seligen Negermärtyrer erfuhr, wird mehrfach ausdrücklich hervorgehoben: „Unsere heilige Mutter, die Kirche", sagt das Dekret vom 11. April 1920, „nahm damals ihren glückbringenden Anfang, als ihr göttlicher Stifter am Kreuze starb und sein unendlich kostbares Blut zur Erlösung der Welt vergoß. Da darf sie billigerweise auch nur inmitten von Verfolgungen und Widerwärtigkeiten so ihren Fortgang nehmen, von Tag zu Tag immer mehr „den Raum ihres Gezeltes erweitern und die Decken ihrer Gezelte ausbreiten" (Is. 54, 2), daß die Feindseligkeiten, Kämpfe, Widersprüche und Bedrückungen, die sie gleich vom Anfang an zu erdulden hatte und fortgesetzt zu erdulden haben wird, gerade dazu dienen, ihr Wachstum zu fördern, sieghafte Erfolge zu erringen und immer neue Triumphe zu feiern. Das findet sich in den verschiedenen Jahrhunderten wundersam durch die Geschichte bestätigt, deren Zeugnis der hl. Hilarius ebenso wahr, wie schön beschreibt, wenn er sagt: „Das ist

[1] M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche, Regensburg 1903, 229.

[2] C. G. IV, 55; de verit. 29 a. 7 ad 8; in Joan. 19, lect. 5; 3. q. 64 a. 2 ad 3.

eigenartig an der Kirche, daß sie zu Siegen schreitet, wenn sie im Kampfe verwundet wird; daß sie die Wahrheit enthüllt, wenn ihr widersprochen wird; daß sie ihren Besitzstand mehrt, wenn man von ihr abfällt; in der Verfolgung gedeiht sie, in der Bedrückung wächst sie, in der Verachtung gewinnt sie an Kraft, sie steht aufrecht da, wenn sie zu unterliegen scheint" (De Trinit. lib. IV). Diese Erwägung der Ritenkongregation bewegt sich ganz in dem Gedanken des hl. Thomas: Omnis res per quascumque et ex quibuscumque causis generatur, ex iisdem si est nutribilis nutritur, si augmentabilis augetur[1]. Bei der Wirksamkeit dieses Prinzips „mußte man", so fährt das Dekret fort, „auf ein ähnliches Los auch in Uganda gefaßt sein". Und wirklich, wenn wir die Missionsgeschichte Ugandas befragen, so gibt sie uns recht. „Gleich nach dem Martertode eben dieser 22 Neger erfuhr der Bekehrungseifer eine solche Steigerung, daß er dem vergossenen Märtyrerblute zuzuschreiben ist. Die Eingeborenen selber bezeugen es, daß es ihm zu danken sei, daß ein Umschwung der öffentlichen Meinung eintrat, daß sich die Religion von Tag zu Tag weiter ausbreitete und zur Stunde noch weiter ausbreitet. In der Tat: 34 Jahre liegen hinter jenen Ereignissen und die Getauften und Taufbewerber zählen in jener Gegend nach mehreren Hunderttausend" (Dekret: „In Africam" 6. Juni 1920).

Die intensiv-qualitative Erstarkung der Kirche durch den Martertod der Heldenschar von Uganda macht sich nicht weniger bemerkbar. Für die engere Heimatkirche der Blutzeugen wird dieselbe ausdrücklich bezeugt: Als erstes Opfer der Verfolgung wurde Joseph Mkasa vom Henker enthauptet und dann ins Feuer geworfen am 15. November 1885. Die Wirkung auf die Christengemeinde war eine ganz andere, als es sich der Bluthherrscher gedacht hatte. Keiner der Christen oder Katechumenen wurde entmutigt oder auch nur eingeschüchtert. Zwar vermieden sie es auf Anraten der Missionäre, vorab offen am hellen Tage zum Unterricht zu gehen. Aber am Abend wanderten unter dem Schutze der Finsternis Neugetaufte oder Taufbewerber einzeln und in Gruppen hinaus zur Hütte der Missionäre. Alle paar Minuten hörten diese im Innern einen leisen Schlag an der Schilfwand und dann eine Stimme flüstern: „Pater, ich bin's",

[1] Opusc. 54, c. 17.

und die Türe tat sich auf. Was ging aber in diesen nächtlichen Zusammenkünften vor sich? Die Missionäre ließen sich die Tagesereignisse mitteilen. Dann hielten sie Unterricht und bereiteten sich und die Anwesenden auf das heilige Meßopfer vor, das nach Mitternacht gefeiert wurde, wobei die Christen kommunizierten. Lieblingsgegenstand für die Unterweisungen und Unterhaltungen waren die Leiden Jesu, seiner gebenedeiten Mutter und der Märtyrer, die Eitelkeit der Welt und das Glück des Himmels. Die Geister wurden erleuchtet, die Herzen erwärmt, und über die Lippen kamen von selbst Gebete und Anmutungen, wie folgende, die man oft hörte: „O, wenn Jesus Christus mich doch wollte! Wie glücklich wäre ich, für ihn zu sterben![1]"

Um das opferfreudige Glaubens- und Tugendleben der Ugandamärtyrer zum Gemeingut der Gesamtkirche zu machen, hielt der Papst am 29. Februar 1920 seine herrliche Ansprache über die Negermärtyrer[2]. Mit Anlehnung an den hl. Thomas: „Wenn die Not drängt und der Glaube gefährdet ist, soll jeder Christ für seinen Glauben offen vor anderen einstehen, einesteils um andere Gläubige zu unterweisen und zu bestärken, andernteils um den Übermut der Ungläubigen zurückzuweisen" (2. 2. q. 3 a. 2 ad 2), führt der Heilige Vater den Nachweis, daß der christliche Starkmut in dem Bekenntnis des katholischen Glaubens durch Wort und Tat die Allgemeinverpflichtung aller ist.

Gibt es eine Klasse von Personen, für die eine Mahnung zu christlicher Standhaftigkeit nicht angebracht wäre? Oder wer vermöchte auch nur eine Person anzuzeigen, die nicht verpflichtet wäre, diese Tugend zu üben, die in Märtyrern von Uganda so herrlich erstrahlt? Um sich der Pflicht zu entziehen, den Mut und die Standhaftigkeit dieser Helden nachzuahmen, kann sich niemand auf sein jugendliches Alter berufen, denn viele von jenen Neubekehrten hatten noch nicht das sechzehnte Lebensjahr erreicht. Noch viel weniger dürfte man sich auf das reife Alter berufen; denn es ist undenkbar, daß ein Erwachsener oder ein Greis weniger Mut zeigen dürfe als ein bartloser Jüngling. Auch die feinere Erziehung und die Gewohn-

[1] I 22 beati Martiri dell'Uganda, p. 23.
[2] Osservatore Romano, 2 marzo 1920.

heiten des Wohllebens berechtigen keineswegs das Widerstreben unserer heutigen Christen gegen die Martern, die die Pflicht der Verteidigung des Glaubens etwa mit sich bringen könnte; denn die Märtyrer von Uganda entstammten zum größten Teil den höheren Ständen, viele von ihnen gehörten sogar zum Hof des Souveräns.

Ja wir möchten euch zu bedenken geben, daß die Christen von heute eine noch strengere Pflicht haben als die Märtyrer von Uganda, den Glauben Jesu Christi zu bekennen. Jene armen Kinder Afrikas waren erst vor kurzem aus der Finsternis des Heidentums gekommen, sie waren noch nicht erleuchtet von jener Fülle des Lichtes, das den in einem katholischen Lande von katholischen Eltern geborenen der theoretische und praktische Unterricht der Religion bietet; auch die Rücksicht auf diese minder bevorzugte Lage der armen Neger zeigt uns, wie das Beispiel ihrer Standhaftigkeit ganz besonders zur rechten Zeit kommt. Denn wer Selbstachtung hat, der wird doch nicht wünschen, geringer zu erscheinen als derjenige, welcher sich in einer ungünstigeren Lage befindet als er selbst.

Oder sollte man etwa Rücksichten der Klugheit anrufen, die es verbieten, eine glänzende Zukunft aufs Spiel zu setzen? Eine solche Klugheit wäre Torheit, sie würde die Interessen der Ewigkeit den zeitlichen Vorteilen opfern. Aber auch abgesehen von der Torheit einer solchen menschlichen Klugheit, so belehrt uns heute das Beispiel der Pagen des Königs Mwanga recht zur Zeit, daß wir verpflichtet sind, weder vor den Drohungen der Mächtigen der Welt noch vor der Gefahr des Verlustes irdischen Reichtumes zurückzuschrecken, wenn es gilt, den Glauben Jesu Christi zu bekennen oder zu verteidigen. Jene jungen Pagen wußten wohl, daß der Zorn des Königs gegen sie entbrennen würde, falls sie weiter die Schule des Missionärs besuchen würden. Aber sie verließen dieselbe nicht. Sie holten sich vielmehr aus dem Unterricht dieser Schule den Mut zum Widerstand gegen die unreinen Lüste des Königs.

An diesem letzten Satze wollen wir nicht achtlos vorübergehen. Er gibt das Mittel an, die Tugend der Lauterkeit und Reinheit wieder zum Gemeingut des christlichen Volkes zu machen. Es liegt in der Belebung des Glaubens durch ernsthaftes *Studium* und liebevolles *Betrachten* der ewigen Wahrheiten, ein Mittel, das der hl. Thomas in

seiner theologischen Summa (2. 2. q. 82 a. 3) eindringlichst anempfiehlt. „Betrachte Gott, deinen Nächsten und dich selbst, so wie alle Verhältnisse, in welchen du zu jenen stehst und alle deine Pflichten im Lichte des Glaubens. Betrachte Gott als deinen Vater durch die Gnade, deinen Nächsten als deinen Bruder durch die Gnade, dich selbst als Kind Gottes, ein Glied Christi und einen Tempel des Heiligen Geistes durch die Gnade. Dann wirst du Gott anbeten mit kindlicher Ehrfurcht, dann wirst du deinen Nächsten achten als deinen Mitbürger im Reiche des Himmels und Hausgenossen Gottes, dann wirst du auch dich selbst ehren und heilig halten als ein übernatürliches Ebenbild Gottes, als ein erhabenes Heiligtum[1]."

Damit nehmen wir Abschied von den herrlichen Erlässen und Kundgebungen des Heiligen Vaters über die seligen Negermärtyrer. Der Einheits- und Gemeinschaftsgedanke, der in diesen Kundgebungen waltet, hat uns unser Gemein- und Gesellschaftsgut im Jenseits, Gott in seiner Seligkeit, aufgezeigt. Was aber im Jenseits seine Vollendung und Krönung erhalten soll, muß bereits im Diesseits grundgelegt worden sein und angefangen haben. Und so müssen denn die Menschen bereits im Diesseits in den gemeinsamen Besitz Gottes treten durch die Gnade und im Glauben und in der Liebe Gottes untereinander eine Gottesfamilie bilden, in der die Neger keine minderwertigen Familienmitglieder, sondern gleichberechtigte Hausgenossen sind. „Große Tröstungen", gestand Benedikt XV. einem zentralafrikanischen Missionsbischof bei einer Audienz am 1. Dezember 1920, „sind mir aus Afrika zugetragen worden. Wie froh war ich, die Negermärtyrer selig sprechen zu dürfen! Mir war viel daran gelegen. Ich wollte sie der christlichen Welt zum Vorbilde echter Glaubensstärke geben, deren sie so sehr bedarf." „Man darf wohl annehmen", sagte der Papst in seiner Ansprache am 29. Februar 1920, „daß heutzutage den allermeisten Christen weder Feuer noch Schwert als Marterwerkzeug bevorsteht. Wohl aber muß man sich auf den Hohn und Spott der Schlechten und Gottlosen gefaßt machen. Werden die Christen unserer Zeit dieselben so sehr fürchten, daß sie die Gebote Gottes, die sie im Geheimen

[1] Scheeben-Weiß, Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, Freiburg[10], p. 577.

beobachten, in der Öffentlichkeit nicht beobachten? Daß sie die Weihe ihrer Familien an das heiligste Herz Jesu nicht zugeben? Daß sie sich weigern, offen katholischen Vereinen beizutreten? Die jungen Neger von Uganda haben da einen ganz anderen Mut gezeigt." Möge ihr Beispiel für keinen unserer Söhne unnütz sein, denn:

Heischt die Stunde auch nicht Märtyrerblut,
So heischt sie doch Märtyrermut[1].

UNSERE AUSSENWELT

Von Dr. G. M. MANSER O. P.

Unter diesem Titel hat P. Gredt O. S. B., der rühmlich bekannte Professor der Philosophie am Anselmianum in Rom, im Verlag der Tyrolia, Innsbruck 1921, einen Band von mehr als 300 Seiten veröffentlicht, der allen wahren Thomisten Freude bereiten wird und dessen eingehendere Besprechung in keinem Organe am richtigeren Platze ist als im „Divus Thomas", dessen Schriftleiter im tapferen Kampfe für den echten Thomismus grau geworden ist.

Wir haben selten ein wissenschaftlich spekulatives Werk gelesen, das uns von Anfang bis zu Ende so in Spannung versetzt hätte wie das vorliegende. Schuld daran ist jedenfalls auch die klare, fließende, gefällige und interessante Darstellung der trockensten Fragen. Am meisten aber packt der Gegenstand selbst und seine gründliche Behandlung: es handelt sich hier um die brennendste philosophische Frage unserer Zeit, die Realität unserer Erkenntnis, aufgebaut auf dem bewußtseinsjenseitigen Wert unserer Sinneserkenntnis.

Gredt ist durch seine Schriften zu einem der hervorragendsten Verteidiger der unmittelbaren realen Sinneserkenntnis geworden. Schon 1913 hat er in diesem Sinne eine Schrift „De cognitione sensuum externorum" veröffentlicht. Aber das neue Werk überragt jenes Opuskulum nicht allein an Ausdehnung, sondern durch den

[1] Wer sich eingehender über die erbaulichen Märtyrerakten unterrichten will, greife zu den „Negermärtyrern von Uganda", Kl.-8°, 70 p., zu beziehen durch das Missionshaus der Weißen Väter, Trier (2 Mk).

Reichtum des Dargebotenen, die Gründlichkeit des behandelten Problems und die Anordnung und Gestaltung des großen Stoffes.

Wir sprachen soeben von der Anordnung des Stoffes. In dem **ersten** kürzesten Teile (3—34) läßt er zuerst die Gegner der Erkenntnisrealität ihre Position beziehen: Die Idealisten, welche entweder vollständige oder teilweise Agnostiker sind (3—5); der kritische Realismus, der mit Külpe, Merçier, Gemelli, Geyser, Ostler und anderen nur eine mittelbare Kenntnis — durch Schluß aus dem Bewußtseinsdiesseitigen auf das Bewußtseinsjenseitige — der äußeren Realwelt zugibt (5—15); jene Scholastiker und Nichtscholastiker, die mit Berufung auf die moderne Physik und Physiologie den sogenannten sekundären Qualitäten, den sensibilia propria den äußerlich gegenständlichen Wert abstreiten (15—23). Einst selbst ein Anhänger der letzteren Ansicht, stellt sich nun Gredt auf den Boden des altaristotelisch-thomistischen natürlichen Realismus, den auch außer den meisten Scholastikern namhafte moderne Physiker vertreten (23—34) und dessen Grundthese lautet: Unsere Sinne erkennen unmittelbar bewußtseinsjenseitige Gegenstände, so wie sie an sich sind (III). Damit ist der Fragepunkt klar und genau präzisiert.

Und ganz natürlich und erwartet schließt sich der längere **zweite Teil** an: Die positive Darlegung und Begründung des natürlichen Realismus (35—236). Das ist der Hauptteil. Das Lob, das ich oben der Anordnung des Stoffes gespendet, bezieht sich hier sicherlich nicht auf die Einteilung in „erste und zweite Abteilung und erste und zweite und dritte Unterabteilung!“ Solche Einteilungen kommen mir immer schrecklich fad und übersichtslos vor. Aber sachlich sind die Teile auch hier wohl begründet und logisch gut miteinander verbunden. Die Abhandlung über die Sinne und ihr Gegenstand (35—114) im allgemeinen (35—66) und der äußeren Sinne im besonderen (67—114) ist grundlegend und bereitet durch die klare Ausscheidung dessen, was „per se“ und „per accidens“, von den äußeren und inneren Sinnen erfaßt wird, die Lösung einer Reihe von Schwierigkeiten schon vor, wie das dann auch aus dem dritten Teile (252, 253, 265, 270) ersichtlich ist. Die folgenden Auseinandersetzungen: Über

das tiefere Wesen der Erkenntnis in seinen verschiedenen Arten (114—150), über die Wahrheit und Falschheit der Sinneserkenntnis und ihre Sicherheitsgrade (150—193) bereiten die Lösung der Frage weiter vor und sind vor allem durch die scharfe Unterscheidung zwischen positivem und negativem Irrtum der Schlüssel vieler Einwände, wie ebenfalls wieder aus dem dritten Teil erhellt (251, 253, 256, 258, 260, 262, 266, 269, 272). Eigentlich ist alles Bisherige nur Vorarbeit für das, was nun als Abschluß des zweiten Teiles folgt: Die ausführliche Begründung des natürlichen Realismus (193—236), die er in drei Thesen durchführt: 1. Durch die Sinne erkennen wir bewußtseinsjenseitige Gegenstände (193—207), 2. unmittelbar (207—226), 3. auch die sogenannte secundae qualitates sind als solche bewußtseinsjenseitig (226—236).

Die Beweisführung ist aufgebaut auf die leider nur zu oft vergessene altthomistische Lehre: die äußere Sinneserkenntnis ist unmittelbare Anschauung des tatsächlich Gegenwärtigen mit Ausschluß jeder species expressa, so zwar, daß der Gegenstand der äußeren Sinne nach Inhalt, Form und Gegenwart gegeben ist, d. h. von den Sinnen selbst unabhängig ist (202—203). Eine kleine Einschränkung scheint mir hier am Platze zu sein. Auch die äußeren Sinne nehmen die Gegenstände psychisch auf durch species impressae, deren Existenzweise vom erkennenden Subjekte ist. Also die „Form" ist nicht schlechterdings gegeben. Ohne ein vitales Aufnehmen des Gegenstandes wäre ein Erkennen gar nicht möglich. Überhaupt ist ja in der ganzen stufenweise aufsteigenden aristotelischen Erkenntnistheorie die Existenzweise des Gegenstandes etwas vom Subjekte Hervorgebrachtes und wer in diesem subjektiven Teile unserer Erkenntnis eine Fälschung der Erkenntnis betrachtete, müßte auf menschliches Erkennen überhaupt verzichten. Wiederholt spricht Gredt dem Altthomismus gegenüber im Gegensatz zu Augustin einen leisen Tadel aus, daß er ein errare per accidens auch bei äußeren Sinnen angenommen hätte (27—29, 189). Ich will über Augustin mit dem Verfasser nicht rechten. Ein Ordensbruder desselben hat in einer soeben erschienenen tüchtigen Arbeit die Frage tiefer untersucht. Aber hinzufügen möchte ich hier, daß Thomas von Aquin in bezug

auf die sensibilia propria nicht einmal die Möglichkeit eines Irrtums zugibt „circa quod non potest errare“ (De Anima l. II. lect. 13) „unde sicut visus nunquam decipitur in primo obiecto, ita neque intellectus in cognoscendo quod quid est“ (ib. l. III. lect. 11). Die Auffassung „die einfache Empfindung des äußeren Sinnes ist wohl durch sich selbst bewußt“ — wenigstens dunkel — (36, 302) vermag ich nicht zu teilen. Der Erkennende wird sich der Empfindungen nur durch den Gemeinsinn bewußt. Überhaupt halte ich den Satz: jede Erkenntnis muß ein Bewußtseinsvorgang sein, für anfechtbar. Er ist für mich ein Ausfluß der modernen Immanenzphilosophie. Meist ist es erst Sache der wissenschaftlichen Erkenntnis, sich das bewußt zu machen, was ehedem unbewußt war. Auch an der Begriffsbestimmung der Erkenntnis, wie wenn sie gegenständliche Aufnahme „fremder“ Bestimmtheiten „als fremder“ wäre (119), habe ich mich gestoßen. Tatsächlich muß dann der Verfasser diesen Begriff bei der Selbsterkenntnis modifizieren (144). Ich habe mich auch daran gestoßen, wie der Verfasser p. 124 unser Erkennen einseitig nur als Aktivität charakterisiert, „das Erkennen ist daher keine leidende Aufnahme von Bestimmtheiten, sondern Tätigkeit und das Entstehen des Erkennens ist Wirkursächlichkeit des Erkenntnisträgers. Das Erkennen wird verursacht durch den Erkennenden“ (124). Nein, es ist beides: „actio“ und „passio!“ Und es ist ein „Leiden“ für den Verstand nicht bloß in seinem Entstehen durch die species impressae, sondern auch in actu cognitionis, wo der Verstand aktiv tätig erkennt, ist er zugleich von seiten des Objektes, das er erkennt, leidend, weil er den Inhalt der Erkenntnis in keiner Weise schafft, sondern als ihm gegeben erkennt. Hierin liegt ja gerade die tiefste Garantie der Erkenntnisrealität! Wie kann ein Aristoteliker, der den Satz kennt: alle Erkenntnisfähigkeiten sind primo passiv, und der weiß, wie Gredt, daß das große Problem von der Erkenntnisrealität nur letztinstanzlich durch Zurückführung auf die fundamentalste aristotelische Lehre von **Actus** und **Potentia** gelöst werden kann, den Begriff des Erkennens so einseitig darstellen? Noch andere Auslassungen sind hier zweideutig, z. B. „das eingeprägte Erkenntnisbild ist eine Bestimmtheit des Vermögens..“ (132).

Mit direkter Bezugnahme auf die höchsten transzendentalen Begriffe und die aus ihnen sich ergebenden prima principia sagt Gredt: „Und zwar leuchtet die bewußtseinsjenseitige Geltung der Verstandeskategorien ein auch unabhängig von der bewußtseinsjenseitigen Geltung der äußeren Sinneserfahrung" (198—199). Was soll das besagen? Gewiß leuchtet die innere Notwendigkeit der ersten Prinzipien unmittelbar ein. Aber gilt das etwa auch von ihrem realen Wert, und zwar ohne Voraussetzung der Realität der äußeren Sinneserkenntnis? Offenbar nicht. Das würde dem widersprechen, was Autor an zahlreichen anderen Stellen sagt, z. B. p. 212, 235—236, 231.

Meine Aussetzungen beziehen sich zumeist auf Unklarheiten oder Zweideutigkeiten. Jedenfalls wollen und können sie keine Bresche schlagen in die vortrefflich gegliederte und logisch streng verkettete Beweisführung der aufgestellten These. Und wie zutreffend bemerkt Gredt gegen den kritischen Realismus, daß ein Schließen von dem Bewußtseinsdiesseitigen auf eine bewußtseinsjenseitige Welt schon die Realität der ersten Beweisprinzipien voraussetzt (211—212). Wie richtig ist es, wenn er darauf hinweist und die Geschichte dafür als Zeugin anruft, daß aus dem subjektiven Charakter der sensibilia propria — secundae qualitates — schließlich auch die Leugnung der Realität der primae qualitates folgen muß, da diese durch jene erkannt werden (231—235).

Der **dritte** Teil: „Lösung der Einwände gegen den natürlichen Realismus" (237—324) ist ein wahres Spezimen feiner Kritikarbeit. Die Hauptschwierigkeit wird dem natürlichen Realismus immer aus der naturwissenschaftlichen mechanischen Energielehre erwachsen. Dessen war sich P. Gredt bewußt. Er hat diese Theorie sehr eingehend und vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus wohlwollend gewürdigt (272—284), aber mit Recht betont, daß kraft der Methode, die hier angewandt wird, es nur eine rein quantitative Betrachtungsweise der Dinge ist (273). In der Tat könnten wir mit dieser Methode und Betrachtungsweise allein nicht einmal die Existenz des Lebens konstatieren, das doch für jedes Erkennen notwendig vorausgesetzt wird!

P. Gredts Buch verdient es, mehr als einmal gelesen zu werden. Manches tritt erst bei einer zweiten Lektüre ins richtige Licht. Als klarer, logischer, tiefgründiger Denker

hat Gredt zuerst die Streitfrage präzis gestellt, seine Gegner ruhig zum Worte kommen lassen, dann die Beweisvoraussetzungen zugrunde gelegt, daraus die Beweise für seine These mit logischer Strenge verkettet und endlich dem Gegner noch einmal das Wort gegeben, um ihm Punkt für Punkt auf seine Einwände zu antworten. Gewiß wird auch Gredt nicht jedermann überzeugen. Aber kein objektiv denkender Kritiker wird das Werk ohne den Eindruck auf die Seite legen, daß hier zielbewußt, stoffbeherrschend und gründlich gearbeitet worden ist.

Freiburg (Schweiz), 27. April 1921.

GÖTTLICHE UND GESCHÖPFLICHE KAUSALITÄT

Von P. Dr. GREGOR VON HOLTUM O. S. B.

Im göttlichen Intellekt steht zuerst, insofern die göttliche Wesenheit als Exemplarursache sich bietet, die Konzeption aller einzelnen Wesenheiten, die aus der realen und einzigen Wesenheit Gottes ihre Ableitung haben. Und weil die göttliche Wesenheit die mit dem actus essendi identische Wesenheit ist, ergibt sich für die Konzeption des göttlichen Intellektes die Konzeption aller einzelnen Wesenheiten nur als die Konzeption von Wesenheiten, die mit der Existenz nicht realidentisch sind. Daraus ist mit aller Evidenz folgerichtig, daß die Exemplarursächlichkeit formell auf das Begriffliche der Wesenheiten geht, der actus essendi nur indirekt (in obliquo) sich uns zeigt. Anders, umgekehrt, verhält es sich mit der effizienten Ursächlichkeit des Schöpfers; sie geht offenbar direkt — formell auf den actus essendi; nur indirekt wird von ihr das berührt, was Träger des actus essendi in unzähligen Fällen ist. Nur in dem esse und durch das esse wird bei der göttlichen schöpferischen Tätigkeit auch das Begriffliche, die Wesenheit, erfaßt.

Daß daraus sich mit aller Evidenz der reale Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen ergibt, sollte doch nicht geleugnet werden.

Worauf bezieht sich nun formell die geschöpfliche Kausalität? Auch auf den actus essendi, soweit sich das Geschöpf in seiner Kausalität auf ihn beziehen kann? Dafür scheint zu sprechen, daß alle effiziente Kausalität der Ge-

schöpfe doch der göttlichen nachgebildet ist. Bezieht sich also die göttliche Kausalität formell auf den actus essendi, so muß dasselbe auch für das Geschöpf zutreffen, insoweit das Geschöpf als Geschöpf die Produktion des actus essendi sein Eigen nennen kann. Das würde also ergeben, daß das Geschöpf formell sich auf die Hervorbringung des actus essendi in Abhängigkeit von Gott bezieht. Ferner ist der actus essendi nicht der Abschluß im Prozeß der Kausalität? Dient nicht ihm alles andere? Also muß doch auch die Kausalität auf ihn als den „finis formalis" gerichtet sein; er unterordnet sich das andere. Demgemäß würde sich also die Kausalität der Geschöpfe nur indirekt auf die Produktion dessen beziehen, was dem actus essendi als Träger dient. Das wäre z. B. bei den immanenten Akten des Menschen das im Akte, was durch die Spezies der Potenz bestimmt ist, der der Akt entfließt. Dagegen spricht aber, möchte man meinen, folgende Stelle aus Thomas, S. c. Gent. III, c. 66, ratione 5: „Item, secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse, nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur esse est poprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis; secunda autem agentia, quae sunt quasi particulares et determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant ipsum esse." Es scheint also, daß, nach dieser Stelle zu urteilen, Thomas die geschöpfliche Kausalität sich formell auf die spezifische Entität — die perfectiones specificae — erstrecken läßt, entsprechend dem, was er qu. 3 de Pot. a. 1 lehrt: „In nulla re includuntur actus et perfectiones omnium eorum, quae sunt in actu; sed quaelibet illarum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem, et inde est, quod nulla earum est activa entis secundum quod est ens, sed eius entis secundum quod est hoc ens, determinatum in hac vel illa specie: nam agens agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praeexistens et determinatum ad hoc vel ad aliud, utpote ad speciem ignis vel ad albedinem vel ad aliquid huiusmodi." Aber der zitierten Stelle (S. c. Gent. III, c. 66) widerspricht wieder ganz offenbar eine andere Stelle, in der er als die Wirkung, zu der die Geschöpfe unter Unterordnung unter die prima causa hinanreichen, das „esse" nennt; und diese

Stelle geht der unmittelbar vorher zitierten direkt voraus; sie lautet: „Ultimum in bonitate et perfectione inter ea, in quae potest agens secundum, est illud, in quod potest ex virtute agentis primi; nam complementum virtutis agentis secundi est ex virtute agentis primi. Quod autem est in omnibus perfectissimum, est esse; quaelibet enim natura vel forma perficitur per hoc, quod est actu, et comparatur ad esse in actu sicut potentia ad actum ipsum. Igitur esse est, quod agentia secunda agunt in virtute primi agentis." Daraus ergibt sich mit aller Deutlichkeit, daß Thomas die perfectiones, quae determinant ipsum esse, von der Kreatur nur um dessentwillen hervorgebracht werden läßt, weil sie bis zur Produktion des actus essendi selber hinanreicht, nämlich in Abhängigkeit von der prima causa, was, wie gesagt, einen vernünftigen Sinn nur bei der Annahme hat, Thomas habe den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein gelehrt. Es geht also direkt auch die geschöpfliche Kausalität auf den actus essendi in Abhängigkeit von der prima causa, indirekt aber geht sie auf das Substrat des actus essendi. Insofern dann die auf das Substrat gerichtete Kausalität des Geschöpfes ins Auge gefaßt wird, trifft zu, was Gredt (Elementa philos. Tom. II, p. 229) lehrt: „Incipienda a gradu specifico, quem per se primo attingit causa secunda, attingit omnes gradus in se contentos."

Wichtig ist es, noch folgendes hervorzuheben: Es ist wahr, daß das an sich unbestimmte esse zu einem bestimmten actus essendi durch das bestimmte spezifische Substrat wird, sei dieses nun Substanz oder Akt. Deshalb hat die Entität unzweifelhaft eine bestimmte Macht der Determination beziehungsweise des actus essendi, ähnlich wie auch die materia prima quantitate signata eine Determinationsmacht für die Form hat, insofern diese im allgemeinen erscheint; sie läßt dieselbe zu dieser numerischen Form werden. Ferner: die Causa materialis hat wahren Einfluß auf das „esse", nicht zwar der Form, wohl aber des Ganzen, und so durch das Ganze auch auf das „esse" der Form; so hat auch das spezifische Substrat des actus essendi zwar keinen direkten Einfluß auf diesen, wohl aber auf das Ganze dieses bestimmte Seiende und so hat es auch Einfluß auf den actus essendi. Vor allem muß aber hervorgehoben werden, daß das Geschöpf keinerlei Einfluß auf die motio divina hat, unter deren Kraft es das „esse" hervorbringt und die dasselbe hervor-

bringt als das Geschöpf. Deshalb kann man auch nicht sagen, daß die motio der prima causa durch die causa secunda als Materialursache determiniert, modifiziert, spezifiziert werde, das heißt die causa secunda über die causa prima stellen. Man kann nur sagen, der influxus divinus werde durch die causa secunda gewissermaßen determiniert, wie denn auch Thomas entweder die Wörtchen quasi, quodam modo hinzufügt oder ausdrücklich bemerkt, daß die in der geschöpflichen Potenz wirkende göttliche Kraft sich schon von selbst nach dieser richte.

Es ist also, um das Ergebnis dieser Studie präzis zusammenzufassen, das Geschöpf durch seine spezifische Natur dazu da und fähig, daß bei seinen Wirken der actus essendi so oder so konkret sich zeige, in dieser oder jener Unterlage, in diesem oder jenem Subjekte, bei einer Substanz oder bei einem Akzidens. Das ist der Sinn des zitierten Wortes von Thomas: „Secunda agentia, quae sunt quasi particularia et determinantia actionem primi agentis, agunt, sicut proprios effectus, alias perfectiones, quae determinant esse.“ Hingegen kommt der Kreatur als proprius effectus das „esse“ nicht zu; gewiß erstreckt sich seine Kausalität direkt darauf, aber nur ut creatura agit virtute eius, qui est ipsum esse.

HAT DER HL. THOMAS EINEN KOMMENTAR ZUM HOHENLIEDE GESCHRIEBEN?

Von P. MEINRAD SCHUMPP O. P.

Die Forschung über die echten Thomasschriften hat durch das Werk Grabmanns „Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin“ (Münster i. W. 1920) einen neuen Anstoß erhalten. Seine unvergleichliche Kenntnis der handschriftlichen Bestände, seine ausgedehnte Belesenheit in der einschlägigen Literatur, sein kritischer Sinn haben in vielen Punkten neue sichere Ergebnisse zutage gefördert. Auch die exegetischen Schriften des hl. Thomas haben eine liebevolle Behandlung erfahren. Es ist ein Verdienst Grabmanns, bzw. der beiden in den Thomasausgaben enthaltenen Kommentare zum Hohenliede Salomon inspiratur divino spiritu und Sonet vox tua auf die gründliche Unter-

suchung von Wilhelm Vrede, die beiden dem hl. Thomas von Aquin zugeschriebenen Kommentare zum Hohenliede (Berlin 1903) hingewiesen zu haben. Diese Untersuchung war bisher für die Feststellung der echten Thomasschriften nicht berücksichtigt worden. Es darf als vollkommen sicher gelten, daß der Kommentar zum Hohenliede, beginnend mit den Worten Salomon inspiratur, nicht von Thomas herrühren kann, da er handschriftlich schon früher vorkommt. Ebenso sicher darf gesagt werden, daß auch der zweite Kommentar, beginnend mit Sonet vox tua, den noch Mandonnet[1] als echte Thomasschrift bezeichnet, nicht von Thomas stammt, sondern von seinem Schüler Ägidius von Rom. Dafür hat Vrede vollkommen ausreichendes handschriftliches Beweismaterial beigebracht.

Aber hat denn wirklich der hl. Thomas einen Kommentar zum Hohenliede geschrieben? Grabmann bemerkt (p. 190): „Nun berichten die alten Kataloge von Bartholomäus von Capua, Tolomeo von Lucca, Bernard Guidonis und Johannes von Colonna sowie der Stamser Katalog mit einer solchen Deutlichkeit und Einmütigkeit, daß Thomas einen Kommentar zum Hohenliede verfaßt hat, daß wir daran nicht wohl zweifeln dürfen.“ Grabmann schließt seine Untersuchung mit der Feststellung: „Thomas hat einen Kommentar zum Hohenliede geschrieben, doch ist derselbe uns nicht bekannt“ (p. 191).

In einer Besprechung des Grabmannschen Buches sagt Bernhard Jansen S. J. (Theol. Revue 1921, Sp. 16): „Einer entscheidenden Lösung harren noch folgende Punkte: Obschon sich in den Druckausgaben zwei Kommentare zum Hohenliede finden, ist doch der einzig echte noch nicht gefunden.“ Vrede, der dieselbe Frage behandelt, drückt sich vorsichtiger aus. Nachdem er die ihm erreichbaren alten Kataloge und Biographen befragt, kommt er zu dem Schluß: „Ziehen wir nun das Resultat aus dieser Übersicht, so finden wir, daß allerdings die der Zeit unseres Heiligen am nächsten stehenden Geschichtsschreiber, wie Ptolomäus de Lucca, Nikolaus Trivetus, Guillelmus de Thocco und der Katalog des Johannes de Columna (in seiner Originalpartie) einen Kommentar des hl. Thomas zum Hohenliede nicht kennen.

[1] Mandonnet: Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin, 2. ed. Fribourg 1910.

Jedoch schon um 1320 tauchen die Nachrichten über einen solchen auf — zuerst bei Bartholomäus de Capua — und die späteren Chronisten wissen sämtlich von einem Kommentar zum Canticum zu berichten. Da es nun feststeht, daß die ältesten Verzeichnisse in manchen Punkten unvollständig sind, so ist aus der Tatsache, daß in denselben ein Kommentar zum Hohenliede nicht erwähnt wird, kein strikter Beweis gegen die Echtheit eines solchen zu führen. Immerhin ist volle Sicherheit aus den Nachrichten bei den alten Autoren nicht zu erlangen" (a. a. O., p. 8).

Demgegenüber glauben wir, daß man gerade auf Grund der ältesten Nachrichten über die echten Thomasschriften mit der Möglichkeit, ja mit der Wahrscheinlichkeit rechnen muß, daß Thomas überhaupt keinen Kommentar zum Hohenliede geschrieben hat.

Dem Beweise dieses Satzes seien die nachfolgenden Zeilen gewidmet.

Einer der ältesten und wichtigsten Kataloge ist derjenige des Tholomeus von Lucca, dem Grabmann selbst einen sehr hohen Zeugniswert beilegt. Tholomeus war ja Beichtvater und Schüler des hl. Thomas und stand lange Zeit mit ihm in vertrautem Verkehr, so daß er wohl imstande war, genaue Angaben zu machen. Als Historiker werden ihm mit Recht Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt nachgerühmt, wie dies insbesondere B. Schmeidler dargetan hat[1]. Tholomeus nun weiß trotz der gegenteiligen Behauptung Grabmanns (p. 190) nichts von einem Hoheliedkommentar des hl. Thomas. Und das ist um so auffallender, als wir gewiß bei dem Verfasser des Exaëmeron[2] ein gewisses Interesse für die exegetischen Arbeiten des hl. Thomas voraussetzen dürfen. Hat er doch bezüglich des Jobkommentars die Bemerkung hinzugefügt: Sed raro invenitur. Würde er nicht auch, so dürfen wir wohl fragen, sorgfältig und gewissenhaft den Kommentar zum Hohenliede vermerkt haben, da doch dieses Buch im ganzen Mittelalter sich besonderer Wertschätzung erfreute?

[1] Studien über Tholomäus von Lucca (Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XXIII, 1908).

[2] Fr. Tholomaei de Lucca Ord. Praed. S. Thomae Aq. olim discipuli deinde episcopi Torcellani Exaëmeron Ed. Pius Thomas Masetti Senis 1880.

Es muß ferner als auffallend bezeichnet werden, daß der englische Dominikaner Nikolaus Trevet, der seinen Katalog zwischen 1319 und 1323 geschrieben, einen Hoheliedkommentar des hl. Thomas nicht erwähnt. Mandonnet meint zwar: „Le catalogue de Nicolas Trevet n'est autre que celui du procès de canonisation c'est à dire l'Officiel[1].“ Infolge einer anderen Gruppierung und Anordnung seien dann einige Nummern in Wegfall gekommen oder vielleicht von den Schreibern ausgelassen worden, darunter auch der Kommentar zum Hohenlied. Sollte die Annahme nicht näherliegen, Nikolaus habe in Paris, wo er seine Studien gemacht, sich über die Werke des hl. Thomas genaue Informationen besorgt? Nikolaus war nicht nur ein wirklicher Historiker, wie seine Annales beweisen, sondern auch ein Exeget, wie seine unveröffentlichten Kommentare dartun[2]. Dem entspricht es vollkommen, daß er in seinem Katalog nicht eine bloße Abschrift anderer Kataloge gibt, sondern eine Arbeit, die sich mit anderen berühren mag, aber dennoch selbständigen Wert besitzt[3]. So hat er beispielsweise den Jobkommentar aufgenommen, den Bartholomäus von Capua ausgelassen hat. Ferner bietet er über die Quodlibeta eigene Angaben. Demnach dürfen wir wohl auch seinem Schweigen über einen Kommentar des hl. Thomas zum Hohenliede einige Bedeutung beimessen.

Desgleichen fehlt in dem sogenannten Ambrosianischen Katalog die Bezeugung des Hoheliedkommentars. Nach Mandonnet geht auch dieser Katalog auf denjenigen des Bartholomäus von Capua zurück und wäre die Auslassung des „In Cantica“ entweder ein Beweis für die geringe Sorgfalt des Verfassers oder den schlechten Zustand der Handschrift, die er benützte. Wenngleich die Bedeutung dieses Kataloges nicht sehr groß sein mag, so können wir ihm doch wohl eine Bestätigung unserer Ansicht entnehmen, daß man eben nicht in allen Kreisen davon überzeugt war, daß der hl. Thomas wirklich einen Kommentar zum Hohenliede geschrieben habe.

Diesen drei Katalogen schließen sich zwei alte Lebensbeschreibungen des hl. Thomas an, in denen sich Verzeichnisse seiner Werke finden, die Vita des Wilhelm von Tocco

[1] A. a. O., p. 47.
[2] Cf. Quetif-Echard Scriptores Ord. Praed. I, p. 561.
[3] Auch Grabmann und Pelster haben sich für die Selbständigkeit des Nikolaus Trivetus ausgesprochen.

und die Vita des Peter Calo. Pelster hat unlängst eine Untersuchung über die ältesten Biographien des hl. Thomas angestellt, deren Ergebnis er in den Worten zusammenfaßt[1]: „Das Werk Wilhelms von Tocco ist und bleibt mit den Angaben des Chronisten Tholomeus von Lucca die zeitlich erste und sachlich wichtigste zusammenhängende Lebensbeschreibung des Aquinaten; die stilistisch weit mehr vollendete Arbeit des Bernard Gui dagegen hängt in fast allen Teilen von Wilhelm von Tocco ab, während der Legende des Petrus Calo beinahe ausschließlich ein gewisser textkritischer Wert zukommt." Die Streitfrage nach dem Abhängigkeitsverhältnis dieser alten Viten soll hier nicht weiter verfolgt werden; wie man sie auch lösen mag, man wird der Biographie des Wilhelm von Tocco eine ganz hervorragende Bedeutung nicht absprechen können. Wilhelm nun weiß von einem geschriebenen Kommentar des hl. Thomas zum Hohenliede n i c h t s, da er in seinem Katalog nur die Werke nennt: „Catena aurea super quatuor Evangelia, Postilla in Ev. St. Johannis, in epistola St. Pauli, in Isaiam, super magnam partem Psalterii, super Job ad literam." Dagegen berichtet uns Wilhelm von Tocco aus den letzten Lebenstagen des hl. Thomas, daß er, obwohl schon sehr leidend, auf den Wunsch der Mönche von Fossanova ihnen kurz das Hohenlied erklärt habe („breviter eis exposuit Cantica Canticorum"). Schon Echard und de Rubeis[2] hat erkannt, daß Thomas unmöglich einen der ihm zugeschriebenen Kommentare auf dem Sterbebette verfaßt haben könne, daß es sich hier überhaupt nicht um einen Kommentar im eigentlichen Sinne handeln könne, und sowohl Vrede wie Grabmann haben sich dieser Meinung mit Recht angeschlossen. „Seine Worte werden vielmehr dahin zu deuten sein, daß der Heilige in den letzten Tagen seiner Krankheit, wo seine Seele mit Sehnsucht die Ankunft des himmlischen Bräutigams erwartete, das Hohenlied von der himmlischen Liebe zum Gegenstand

[1] Pelster: „Die älteren Biographien des hl. Thomas von Aquino", Zeitschrift für katholische Theologie 1921, p. 242ff., 336ff.

[2] De Rubeis: Dissertationes Criticae in S. Thomam Aq. Diss. II. Cap. II. „Hinc etiam superiora. Guillelmi de Tocco verba sic intelligenda censet Echardus, ut nonnisi versiculos quosdam libri Canticorum monachis petentibus quoad permittebat aliquando morbus, quibusdam collationibus exposuerit S. Doctor; quas ex eius ore exceptas monachi illi sibi privatim scripserint, sed non ediderint."

seiner erbaulichen Betrachtung machte. Dabei hat er den Mönchen, die an seinem Lager weilten, die dunklen und geheimnisvollen Stellen desselben kurz erklärt[1]." Wenn man bedenkt, daß Wilhelm von Tocco sich mehrere Monate in Fossanova aufhielt und dort Gelegenheit hatte, im täglichen Verkehr mit den Mönchen sich über alle Ereignisse der letzten Lebenstage des hl. Thomas aufs genaueste zu unterrichten, so wird man keinen vernünftigen Grund finden, an der Wahrheit seiner Mitteilungen zu zweifeln, zumal auch Peter Calo sich ganz ähnlich ausdrückt und von einem eigentlichen Hoheliedkommentar nichts berichtet[2].

Wir dürfen demnach sagen, daß nach dem ältesten und zuverlässigsten Biographen der hl. Thomas wohl eine Erklärung des Hohenliedes gegeben hat, aber erst auf seinem Krankenlager und nur mündlich im vertrauten Gespräch mit den um sein Leben treubesorgten Mönchen, gewissermaßen als eine Vorbereitung zum Tode.

Von hier aus begreift sich leicht, wie in weniger gut unterrichteten Kreisen die Meinung aufkommen konnte, der hl. Thomas habe einen eigentlichen Kommentar zum Hohenliede geschrieben. Die Kunde verbreitete sich schnell, der große Meister habe das Höchste gewagt und noch vor seinem Tode jenes Lied erklärt, das in seiner allegorischen Ausdeutung dem Mittelalter vor allem lieb und teuer war. Dabei wurde wohl nicht immer scharf geschieden zwischen einer strengen fortlaufenden Erklärung eines Kommentars, und einer mündlichen unvollständigen Erklärung einzelner Stellen, wie sie Thomas auf seinem Krankenlager gab. Viel leichter läßt sich auf Grund dieser von Wilhelm von Tocco und Peter Calo mitgeteilten Erinnerung aus den letzten Lebenstagen des hl. Thomas die Aufnahme eines Hoheliedkommentars in einige Kataloge erklären, als die Auslassung desselben in den anderen, insbesondere demjenigen des Tholomeus de Lucca, der einer der ersten und zuverlässigsten ist.

Auch in den Katalogen, die einen Hoheliedkommentar aufgenommen haben, schimmert zuweilen noch der eigentliche Ursprung dieser Überlieferung durch, insofern sie diesen Kommentar außer der Reihe der Schriftkommentare

[1] Vrede a. a. O., p. 5.
[2] Prümmer, Fontes vitae S. Thomae Aquinatis I, Tolosae 1911

ansetzen. So hat schon de Rubeis bemerkt, daß der Katalog des Johannes de Colonna später überarbeitet sein müsse — jedenfalls gilt das von der Notiz, die die Kanonisation des hl. Thomas erwähnt — und es insbesondere als unwahrscheinlich bezeichnet, daß Johannes de Colonna die Aufzählung der exegetischen Schriften des hl. Thomas mit der Bemerkung geschlossen hätte: Ista superius scripsit super libros veteris testamenti, um dann ganz gegen Ende seines Kataloges wiederum hinzuzufügen: In Cantica Canticorum. Diese Angabe ist nach de Rubeis, dem Vrede gefolgt ist, ein späterer Zusatz. Grabmann hat auf Grund der Forschungen Sabbadinis dem Katalog des Johannes de Colonna einen besonders hohen Zeugniswert beigelegt und ich bedauere deshalb nicht feststellen zu können, ob die Forschungen Sabbadinis die scharfsinnige Annahme de Rubeis bestätigt haben oder nicht. Im ersteren Falle tritt sein Zeugnis entscheidend dem Zeugnis des Tholomeus de Lucca, Nikolaus Trivetus, Wilhelm von Tocco zur Seite. Im letzteren Falle läßt es wenigstens erkennen, daß der Hoheliedkommentar des hl. Thomas außerhalb der Reihe seiner exegetischen Schriften steht und in die letzte Zeit seines Lebens verlegt wurde. Dasselbe läßt die Bemerkung des hl. Antonin erkennen[1]: Et super Cantica Canticorum multum tamen breviter et ad literam. Circa finem vitae scripsit.

Auch die Fassung der Legende von Sixtus von Siena, die so viel Verwirrung angerichtet hat, läßt noch den ursprünglichen Tatbestand erkennen. Darnach hätte Thomas auf dem Sterbebette die zweite Erklärung des Hohenliedes gegeben, nämlich den ihm zugeschriebenen Kommentar Salomon inspiratus[2]. Die älteste und zuverlässigste Tradition, wie sie bei Tholomeus von Lucca, Wilhelmus von Tocco, Nikolaus Trivetus, Johannes de Colonna (?) sich findet, wußte nichts von einem geschriebenen Hoheliedkommentar, sondern nur von einer mündlichen Erklärung auf dem Sterbebett. Dieser Tradition ging gleichzeitig eine andere zur Seite, weniger genau und zuverlässig, die aus der mündlichen Erklärung einen eigentlichen geschriebenen Kommentar machte. Und Sixtus von Siena vereinigte diese beiden Traditionen,

[1] S. Antoninus Chronicorum tertia pars, Titulus 18, c. 11. Ed. Lugdun. 1586, t. III, p. 84—86.

[2] Sixtus von Siena: Bibliotheca sancta, Venetiis 1566, p. 478.

indem er dem hl. Thomas die beiden Kommentare zuwies, die bis heute unter seinem Namen in den Thomasausgaben stehen.

Will man diesen Argumenten gegenüber auf die Tatsache hinweisen, daß der Hoheliedkommentar doch in einer großen Zahl alter Kataloge enthalten ist, z. B. der Tabula (Stamser Katalog), dem Katalog des Bartholomäus von Capua, des Bernard Guidonis u. a., so sei zur Erwiderung auf ein interessantes Gegenstück hingewiesen. Der Katalog des Bartholomäus von Capua, Katalog des Nikolaus Trivetus, die Tabula, der Katalog Harley erwähnen außer der Catena aurea super IV Evangelia und der Lectura super Matthaeum und super Johannem noch eine Expositio super 4 Evangelia. also eigentliche Kommentare über die vier Evangelien und Mandonnet[1] hält diese Angabe für richtig und hofft, es könnten diese vollkommen unbekannt gebliebenen Kommentare eines Tages wieder gefunden werden. Grabmann erwidert darauf sehr gut[2]: „Nach meiner Überzeugung ist es auch nicht denkbar, daß so umfassende exegetische Arbeiten des hl. Thomas den Katalogen eines Tolomeo und Bernard Guidonis ... gänzlich hätten unbekannt bleiben können. Ebensowenig ist es auch einzusehen, wie von diesen exegetischen Werken jegliche Spur in der handschriftlichen Überlieferung verloren gegangen sein kann. Bis dieser zweite Evangelienkommentar nicht in einer unanfechtbaren Handschrift aufgefunden ist, steht nach dem Gesagten die Präsumption dafür, daß Thomas eine solche zweite Evangeliumerklärung überhaupt nicht geschrieben hat." Dasselbe Argument nehmen wir auch für den Hoheliedkommentar in Anspruch. Daß dieser einer Anzahl von Katalogen, insbesondere dem des Tholomeus von Lucca, unbekannt geblieben ist, erweckt von vornherein Bedenken. Daß er von den übrigen aufgenommen worden ist, erklärt sich leicht und zwanglos als eine naheliegende Erweiterung der von Wilhelm von Tocco berichteten Tatsache aus den letzten Tagen des hl. Thomas. Das stärkste Argument aber bildet das Fehlen jeglicher handschriftlicher Bezeugung. Wenn ein Mann wie Grabmann nur eine Handschrift kennt von einem nicht ausschlaggebenden Beweisalter, in der ein Hoheliedkommentar Tho-

[1] P. 143 f.
[2] P. 82 f.

mas zugewiesen ist[1], mit einem anderen Initium als den beiden bekannten Salomon inspiratus und Sonet vox tua. Ein Hoheliedkommentar des hl. Thomas konnte nicht gänzlich unbeachtet und unbekannt bleiben.

Jedenfalls dürfte so viel aus dem Vorstehenden sich ergeben, daß man nicht mit voller Sicherheit sagen kann, Thomas habe einen Kommentar zum Hohenliede geschrieben. Man wird vielmehr mit der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit rechnen müssen, daß er erst im Angesichte des Todes die tiefen Geheimnisse dieses Buches enthüllte, so wie seine große von der Ewigkeit schon ganz erfüllte Seele sie schaute.

DIE ANSCHAUUNG DER KATHOLISCHEN THEOLOGEN ÜBER DAS MARTYRIUM DES SOLDATENTODES

Von Dr. MICHAEL RACKL

I

Die Begriffe „Martyrium" und „Märtyrer" haben in der Auffassung des christlichen Glaubens und der kirchlichen Theologie im Laufe der Jahrhunderte interessante Wandlungen durchgemacht. An und für sich bedeutet „Martyrium", abzuleiten von dem griechischen Wort *μαρτύριον*, nichts anderes als „Zeugnis"; und „Märtyrer", stammend von *μάρτυς*, heißt „Zeuge". Märtyrer im allgemeinen ist also — auch nach dem Sprachgebrauch der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes — derjenige der Zeugnis ablegt für eine Wahrheit oder Tatsache, vor Gericht oder anderswo, schriftlich oder mündlich. In der christlichen Literatur erfährt aber der Begriff „Märtyrer" sehr bald eine Einengung, indem er mit Vorzug auf die Zeugen der christlichen Wahrheit und weiterhin nur auf diejenigen angewendet wird, die ihr Zeugnis für den christlichen Glauben mit ihrem Tode besiegelten[2]: Martyrium vi vocis idem est quod testimonium, generatim abstrahendo a materia, circa quam fertur. Ex usu

---

[1] P. 191.

[2] Die Belege hiefür habe ich gesammelt in meinem Schriftchen: „Ist der Tod fürs Vaterland ein Martyrium?" (Eichstätt 1917, 10—14).

autem Ecclesiae strictius sumitur estque *testimonium fidei divinae vel in se vel in opere alicuius virtutis, morte firmatum*[1]. Dem Urchristentum und ebenso dem christlichen Mittelalter ist diese Begriffswandlung gar wohl zum Bewußtsein gekommen. So bemerkt Origenes in seinem Kommentar zum Johannesevangelium[2]: „Ein jeder, der Zeugnis ablegt für die Wahrheit, mag er nun mit Worten oder durch Taten oder sonstwie für sie eintreten, könnte mit vollem Rechte als Märtyrer, als Zeuge bezeichnet werden. Die Ehrfurcht vor denjenigen jedoch, die für Wahrheit oder Tugend bis zum Tode heldenmütig gelitten und gestritten haben, hat unter den Glaubensbrüdern allmählich die Gewohnheit herausgebildet, mit Vorzug als Märtyrer nur jene zu charakterisieren, die mit ihrem eigenen Blute für das göttliche Geheimnis Zeugnis ablegten *(κυρίως μόνους μάρτυρας ὠνόμασαν τοὺς τῇ ἐκχύσει τοῦ ἑαυτῶν αἵματος μαρτυρήσαντας τῷ τῆς θεοσεβείας μυστηρίῳ)*, obwohl der Erlöser einem jeden den Namen Märtyrer, Zeuge, beilegt, der Zeugnis ablegt für das, was er verkündet." Ähnlich später der hl. Antonin: *Martyr* est graecum, et latine interpretatur *testis*. Per excellentiam autem dicuntur martyres, idest testes, qui propter Deum sustinent mortem violentam, quia non potest esse efficacius testimonium eius, quod dicit quis vel fatur, quam pro confirmando, quod sit verum vel iustum, sustinere mortem sibi illatam patienter. Sunt ergo martyres testes Christi per excellentiam[3].

Wer mit dem Geiste des Christentums nur einigermaßen vertraut ist, wird sich nun nicht wundern dürfen, daß diese Blutzeugen Christi von jeher sich des höchsten

---

[1] Jac. Platelius, Synopsis cursus theol. (recogn. a Franc. de Calonne). Tom. V, 93.

[2] II, 34 (ed. Erwin Preuschen, Origenes Werke, 4. Bd. Leipzig 1903, 93).

[3] S. Antoninus, Summa theol. Pars III, tit. 31, cap. 9, § 1. Veronae 1740, 1594. Vgl. die schönen Ausführungen bei S. Bonaventura, De triplici testimonio sanctissimae Trinitatis (Opera omnia, tom. V. Ad Claras Aquas, Quaracchi 1891, 535—538), n. 14: Huius autem testimonii imitatores perfecti sunt martyres, qui et testes dicuntur, quia testimonium Christi non tantum imitati sunt in vita et doctrina, sed etiam in patientia, qua vicerunt omnem inimici perfidiam. Vgl. auch Comment. in evang. Lucae, cap. 21, n. 20, vers. 13 (l. c. tom. VII, 528).

Ansehens innerhalb der Kirche erfreuten. Jesus Christus, der *μάρτυς κατ' ἐξοχήν*[1] und König der Märtyrer, den selbst glühende Sehnsucht nach dem Martyrium verzehrte (Luk. 12, 50), hat auch seine Schüler für Kreuz und Leiden begeistert: „Selig, welche Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen; denn ihrer ist das Himmelreich. Selig seid ihr, wenn sie euch lästern und verfolgen und alles Böse lügnerisch wider euch aussagen um meinetwillen: Freuet euch und frohlocket; denn euer Lohn ist groß im Himmel" (Matth. 5, 10—12). Diese Aussaat des göttlichen Säemanns ging auf und trug reiche Frucht. Die Apostel „gingen freudig aus dem Angesichte des Hohen Rates, weil sie gewürdigt worden, für den Namen Jesu Schmach zu leiden" (Agg. 5, 41). Paulus, der das Bekenntnis ablegt: Omnem tribulationem passi sumus (2. Kor. 7, 5) fügt das siegesfreudige Geständnis bei: Gloriamur in tribulationibus (Röm. 5, 3). Ignatius von Antiochien hat die Ketten, die er um Christi willen trug, als „geistige Perlen" (*τοὺς πνευματικοὺς μαργαρίτας*. Eph. 11, 2) bezeichnet und in einem rührenden Sendschreiben die Christengemeinde von Rom gebeten, doch ja keine Schritte zu seiner Befreiung zu unternehmen. Der Märtyrerbischof Polykarp von Smyrna nennt die Ketten der Märtyrer „die den Heiligen geziemenden Fesseln, welche die Zierde sind derjenigen, die von Gott und unserem Herrn wahrhaft auserwählt sind" (*τοῖς ἁγιοπρεπέσιν δεσμοῖς, ἅτινά ἐστιν διαδήματα τῶν ἀληθῶς ὑπὸ θεοῦ καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐκλελεγμένων*. Pol. ad Phil. 1, 1). Mit überschwenglicher Begeisterung feiert der sonst so nüchterne Tertullian das Los der Märtyrer: Quo vos benedicti de carcere in custodiarum si forte translatos existimetis. Habet tenebras, sed lumen estis ipsi;

[1] Vgl. Apok. 1, 5: *ὁ μάρτυς ὁ πιστός*. — In dem Bericht über die Märtyrer von Lyon heißt es: „Gerne überließen sie die Benennung ‚Märtyrer' Christus, dem treuen und wahrhaften Zeugen *(μάρτυς)*." Eusebius, Hist. eccl. V, 2, 3 (ed. Schwartz, Eusebius' Werke, 2. Bd., Leipzig 1903, 428). Jesus Christus ist in der Tat nicht bloß corona martyrum, sondern auch forma martyrii (S. Bernardus Abb., Serm. 47 in Cant. Parisiis 1719, I, 1431). Vgl. besonders die zusammenfassende Darstellung bei Theophilus Raynaud, De attributis Christi. Sect II, cap. 8 (Christus, martyr Dei). Lugduni 1665, 99—102. Anregende Gedanken über das Verhältnis von Kreuz Christi und Martyrium finden sich bei Jakobus Gretserus (Gretscher), De sancta cruce. Ingolstadii 1616 (vgl. Index).

habet vincula, sed vos soluti Deo estis; triste illic exspirat, sed vos odor estis suavitatis [1]. In ähnlicher Weise feiert Cyprian die Fesseln der Märtyrer [2]: Ornamenta sunt ista, non vincula, nec christianorum pedes ad infamiam copulant, sed clarificant ad coronam. O pedes feliciter vincti, qui non a fabro, sed a Domino resolvuntur! O pedes feliciter vincti, qui itinere salutari ad paradisum diriguntur! O pedes in saeculo ad praesens ligati, ut sint semper apud Deum liberi! O pedes compedibus et traversariis interim cunctabundi, sed celeriter ad Christum glorioso itinere cursuri! Diese Auffassung zieht sich durch das ganze Urchristentum [3], die Patristik und Scholastik und findet in der religiösen Gedankenwelt der Gegenwart ein getreues Echo [4]. Es sei nur erinnert an das bekannte, viel zitierte Wort Möhlers: „Wenn wir jemals so undankbar würden, derjenigen zu vergessen, die für Christus so mannhaft gestritten haben: wir wären würdig, selbst vergessen zu werden von Christus dem Erlöser. Bei der Betrachtung der Märtyrer habe ich gelernt, die Heiligen anzurufen. Ich bin oft weinend vor ihren Akten gesessen, mitfühlend ihre Leiden, bewundernd ihre Taten, ergriffen von ihrer Größe [5].“

---

[1] Tertullian, Ad martyres, c. 2. Migne, Patr. lat. 1.

[2] Ep. 76, c. 2. Guil. Hartel, Th. Caecili Cypriani epistulae (Corpus scriptorum eccl. lat. Vol. III, P. II), Vindobonae 1871, 829.

[3] Sehr richtig bemerkt Ant. Bellotte in seinen Observationes ad ritus Ecclesiae Laudunensis redivivos (Parisiis 1662, 867): Vix olim alii in Sanctos adscripti, nisi qui proprio sanguine purpurati... Quamdin persecutio efferbuit, non alia mors Sanctorum aestimata, nisi purpurea. *Pretiosa mors haec est,* ait Cyprianus, *quae emit immortalitatem pretio sui sanguinis.*

[4] Die Theologen und Gläubigen aller Jahrhunderte haben an dem Grundsatz festgehalten: Quamvis singulae istarum, quae dictae sunt aureolae, alias merito superent et vicissim ab aliis alia ratione superentur, simpliciter tamen martyrum aureola ceteris antefertur. Dom. Soto in IV. Sent. dist. 49, q. 5, art. 2. Venetiis 1598 (Vol. II), 743. Sehr schöne Gedanken finden sich bei Jac. Alvarez de Paz, De inquisitione pacis sive studio orationis, lib. 3, pars 2, c. 8, med. 4. Parisiis 1876, V, 771: Martyrium enim est opus perfectissimae caritatis, quo martyres te ac veritatem tuam propriae vitae praeposuerunt. — Thomas Bozius Eugubinus, De signis Ecclesiae Dei. Lib. 22, Romae 1591, II, 436. — Cornelius a Lapide, Comm. in Is. 12, 1 (Parisiis 1877, XI, 273): Maxima Dei laus est martyrium.

[5] Man braucht deswegen nicht den Wert des Martyriums zu übertreiben. Der hl. Bernhard (Ep. 98, Opera omnia, Vol. I, Parisiis 1719, 104 s.) hat gewiß recht, wenn er sagt: Nec putemus solos martyres esse dilectos, cum recolamus dictum de Lazaro: *Lazarus amicus noster*

Diese hohe Wertschätzung des Martyriums ist nun die Veranlassung gewesen, daß man dem Begriff „Märtyrer" nach und nach wieder eine weitere Fassung und Ausdehnung zu geben sich bemühte. Die Zeit der blutigen Christenverfolgungen hörte auf, aber nicht die Liebe zu Christus und die Bereitwilligkeit, für ihn alles, selbst das Leben hinzugeben. Viele eifrige Christen betrachteten es nun als ein Unglück, daß ihnen dieser höchste Beweis der Liebe zu Christus versagt blieb. In dieser Situation betonten die Kirchenväter [1], man könne auch durch das Heldentum der gewissenhaften Pflichterfüllung ein unblutiges Martyrium erdulden. Magnum quippe est mori pro Christo, sed non est inferius vivere Christo . . . Quisquis igitur amat martyrium, exhibeat se martyrio dignum, et martyrii consequetur procul dubio praemium. Dieser Gedanke des hl. Petrus Damiani [2] beherrscht auch die Patristik: Secura esto, Eustochium, schreibt Hieronymus an Eustochium [3], magna haereditate ditata es. Pars tua Dominus: et quo magis gaudeas, mater tua longo martyrio coronata est. Non solum enim effusio sanguinis in confessione reputatur, sed devotae quoque mentis servitus immaculata quotidianum martyrium est. Illa corona de rosis et violis plectitur, ista de liliis. Gregor von Nazianz [4] bezeichnet in seiner Trauerrede auf Basilius diesen seinen Freund

---

dormit (Joh. 11, 11). Denique: *Beati mortui, qui in Domino moriuntur* (Apoc. 14, 13). Non soli, qui pro Domino, sicut martyres; sed et qui in Domino, sicut moriuntur, sicut confessores, profecto beati sunt. Trotz alledem bleibt aber — ceteris paribus — das Martyrium der höchste Beweis der Liebe zu Christus. Duae proinde res mihi videntur mortem facere pretiosam: vita et causa; sed amplius causa, quam vita. Porro illa erit pretiosissima, quam et causa commendat et vita. — Vgl. Epistola Liberii Papae ad Ursacium, Valentem et Germinium: ... pro bono pacis et concordiae, quae martyrio praeponitur (Petrus Coustant, Epistolae Romanorum Pontificum. Tom. I, Parisiis 1721, 444).

[1] Die dem hl. Cyprian zugeeignete Schrift De duplici martyrio (ed. Hartel. a. a. O. P. III. Appendix, 220—247) ist allerdings eine dreiste Fälschung des ersten Herausgebers, D. Erasmus, wie Fr. Lezius nachgewiesen hat. Vgl. Neue Jahrbücher für deutsche Theologie IV (1895) 95—110, 184—243.

[2] Sermo 65, De S. Barbatiano. Migne, Patr. lat. 144, 881.

[3] Hieronymus, epist. 108 ad Eustochium, Epitaphium Paulae matris, n. 31. Migne, Patr. lat. 22, 905. Vgl. ep. 130 ad Demetriadem, n. 5 (Migne, a. a. O. 1110): Habet et servata pudicitia martyrium suum.

[4] Or. 43, n. 57 (in laudem Basilii Magni). Migne, Patr. graec. 36, 569.

als „unblutigen Märtyrer“ (ὁ χωρὶς αἵματος μάρτυς), der „ohne Martyriumsleiden gekrönt“ (χωρὶς πληγῶν στεφανίτης) und „als Märtyrer den Märtyrern beigesellt ward“ (προστίθεται ὁ μάρτυς τοῖς μάρτυσι)[1]. — Mit rednerischer Breite führt diesen Gedanken Chrysostomus in seiner dritten Homilie über den ersten Thessalonicherbrief (Kap. 3, Vers 3 f.)[2] aus: „Auch in unserer Zeit gibt es Kampfes- und Siegeskronen (ἔχει στεφάνους καὶ ὁ παρὼν καιρούς) . . Du bist vielleicht in eine schwere Krankheit gefallen. Da kommen viele, die dich drängen, du solltest das Übel vertreiben durch Zaubersprüche, durch Amulette u. dgl. Du aber erträgst um Gottes willen starkmütig und unentwegten Sinnes die Leiden und bist entschlossen, eher alle Schmerzen zu erdulden, als dich zu bequemen, etwas Götzendienerisches zu tun; sei getrost, du verdienst dir die Krone des Martyriums“ (τοῦτό σοι μαρτυρίου στέφανον φέρει). Gregor d. Gr.[3] endlich hat den schönen Satz geschrieben: Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra suum martyrium; quia etsi carnis colla ferro non subdimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus.

Die mittelalterliche Theologie hat diese Ideen mit großer Freude aufgegriffen. Im Anschluß an Joh. 12, 25: *Qui amat animam suam, perdet eam,* erklärt der hl. Bernhard (Serm. 30 in Cant. Parisiis 1719. Vol. I, 1383): Perdet eam, dixit, sive ponendo ut martyr, sive affligendo ut poenitens. Quamquam genus martyrii est, spiritu facta carnis mortificare; illo nimirum, quo membra caedunter ferro, horrore quidem mitius, sed diuturnitate molestius[4]. An einer anderen Stelle[5] führt

[1] Nr. 80. Migne, a. a. O., 601.
[2] Migne, Patr. graec. 62, 412.
[3] Hom. 3 in Evang. n. 4. Migne, Patr. lat. 76, 1089.
[4] Vgl. S. Bernardus, Sermo I in Octava Paschae n. 7 (Parisiis 1719. Vol. I, 914): Jam vero quia baptismum aqua, martyrium diximus sanguine designari: memento et unicum et quotidianum esse baptismum, similiter et martyrium. Et est enim martyrii genus et quaedam effusio sanguinis in quotidiana corporis afflictione. Est et baptismus aliquis in compunctione cordis et lacrymarum assiduitate. Sic quippe infirmis et pusillis corde necesse est, ut quem semel pro Christo ponere non sufficiunt, saltem mitiori quodam, sed diuturniori martyrio sanguinem fundant.
[5] S. Bernardus, Liber sententiarum, n. 148 (Parisiis 1719, Vol. II, 800).

er aus: Martyrium sine sanguine triplex est: Parcitas in ubertate, quam habuit David et Job; largitas in paupertate, quam exercuit Tobias et vidua; castitas in iuventute, qua usus est Joseph in Aegypto.

Der selige Guerricus, Abt von Igny, Schüler des hl. Bernhard, bezeichnet den quotidianus vitiorum conflictus als martyrium assiduum: assiduum, sed facile; facile sed sublime [1].

Alvarus Pelagius O. Min. († 1352) bezeichnet als Tugenden der martyres spirituales [2]: temperantia in abundantia; castitas maxime in adolescentia; largitas in penuria; in iniuriis patientia; ad inimicos benevolentia; ad afflictos cordis compassivi misericordia [3]. Den Grund, warum man bei diesen Tugendakten von einem Martyrium reden kann gibt Berti folgendermaßen an: Apud veteres *baptismus* appellantur calamitas, poenitentia, martyrium, ducta inde comparatione, quod sicuti corpus aqua, ita animus mergitur poenarum gurgite; aut quemadmodum in baptismate aquis, ita in poenitentia lacrymis atque in martyrio sanguine perfundimur [4].

---

[1] Sermo in die Ascensionis Domini, n. 3. S. Bernardi opera omnia, Vol. II. Parisiis 1719, 1026.

[2] Alvarus Pelagius. Summa de phanctu Ecclesiae. Lib. II, art. 48.

[3] Vgl. Cornelius a Lapide Comm. in Matth. 10, 17 (Parisiis 1877, XV, 268): Nemo ergo dicat: Infelix ego sum ac infausto tempore natus; neque enim possum fieri martyr, quia cessat hominum persecutio, nullus jam est Nero, nullus Decius. Nam quilibet fieri potest martyr, si suis cupiditatibus, timoribus, tentationibus generose ex Dei amore resistat. Tua cupiditas tuus est Decius; tuus timor tibi est Nero; tua tentatio tibi est Julianus. Persequitur te socius, irridet, probris afficit, calumniatur; cruciat te febris, catarrhus, asthma. Si haec Dei amore patienter toleras, martyr es patientiae, uti fuit Job. Instigat te gula, ut vino et deliciis te ingurgites? Repugna, et martyr es abstinentiae, uti fuit Daniel. Sollicitat te ambitio, ut prae ceteris te extollas, dignitates primas ambias? Evelle illam e mente tua, et martyr es humilitatis ac modestiae, uti fuit S. Franciscus. Superior tibi dura tuisque sensibus repugnantia iubet? Obedi, vince teipsum, et martyr es obedientiae, uti fuit Abraham, offerendo suum Isaac. Titillat te luxuria? Illam ieiuniis mortifica et ciliciis crucia, erisque martyr castitatis, uti fuit Joseph. Stude, doce, concionare, labora, ad Indos proficiscere, ut tot animas pereuntes salves, et martyr es caritatis, uti fuit B. Xaverius. — Vgl. auch Comm. in Sap. 3, 5 und 4, 2 (Tom. VIII, 333 und 358); In Tob 1, 20 und 21 (Tom. IV, 271).

[4] Joan. Laur. Berti, Theologia historico-dogmatico scholastica. Tom. VI, Lib. 31, c. 1. Monachii 1749, 191. Vgl. noch Ansaldi, De

Indes blieb man sich, namentlich bei theologisch-wissenschaftlichen Erörterungen, immer bewußt, daß es sich bei all diesen Tugendakten, mögen sie in noch so heroischem Maße geübt werden, nur um ein Martyrium im weiteren oder uneigentlichen Sinne handeln könne. Bei anderen Fällen dagegen lag und liegt der Unterschied nicht so klar zutage. Hier konnten Zweifel auftauchen — und tatsächlich sind lebhafte Kontroversen darüber geführt worden —, ob man an ein eigentliches oder uneigentliches Martyrium denken müsse. Solche Zweifel wurden laut über das Martyrium der Gottesmutter Maria, der unschuldigen Kinder, des reumütigen Schächers am Kreuze und der Krankenpfleger, die sich in Ausübung ihres Dienstes den Todeskeim holen [1].

Was zunächst Maria anbelangt, die die Kirche als regina martyrum preist, so hat schon der hl. Hieronymus gesagt: Recte dixerim, quod Dei genitrix virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finiverit [2]. Mit besonderer Begeisterung hat der hl. Bernhard [3] das Martyrium Mariens besungen: Martyrium sane Virginis tam in Simeonis prophetia, quam in ipsa dominicae passionis historia

martyribus sine sanguine. Mailand 1744. Schöne Gedanken finden sich auch bei Theoph. Raynaud, De sobria alterius sexus frequentatione per sacros et religiosos homines, c. 5, Lugduni 1665, XII, 256 (martyrium castitatis); De bono regimine sacrorum coetuum, punct. 1, Lugduni 1665, XIII, 293 (martyrium episcopatus et praefecturae); punct. 2, n. 12, L. c. 346 (martyrium obedientiae); Anagnostes ad ecclesiasticam mensam, n. VII. L. c. 539—542 (De quotidiana per totum annum martyrologii lectione ad religiosam mensam; martyrium caritatis); Judae posteri, apostatae a religiosis ordinibus, c. 5, Lugduni 1665, 54 (martyrium religiosorum). — Vgl auch Franc. Suarez, Defensio fidei catholicae adversus Anglicanae sectae errores, lib. 6, c. 11. Ed. Berton, tom. 24, Parisiis 1859, 722—730.

[1] Sogar den hl. Josef wollte man zu einem Märtyrer stempeln. Vgl. hiezu die guten Bemerkungen bei Th. Raynaud, Diptycha Mariana, Punct. 4, n. 30, Lugduni 1665, VII, 49s.; Josef Seitz, Die Verehrung des hl. Josef in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Konzil von Trient. Freiburg in Br. 1908, 196f.

[2] Vgl. Joannes Viguerius, Institutiones ad christianam theologiam, c. 6, § 1, ver. 1, Antverpiae 1558, 79: Dicitur ab aliquibus, quod D. Virgo est vere martyr, quia tanta dolorum tormenta sustinuit, ut nisi fuisset specialiter praeservata, mortua fuisset. Unde et aureolam martyrii eidem tribuunt. Quia (ut dicunt) specialis Dei praeservatio non tollit meritum neque praemium.

[3] S. Bernardus, Sermo Dominica infra Octavam Assumptionis b. V. Mariae, n. 14s. (Parisiis 1719, 1017s).

commendatur. . . . Tuam ergo pertransivit animam vis doloris, ut plus quam martyrem non immerito praedicemus, in qua nimirum corporeae sensum passionis excesserit compassionis affectus . . . Quomodo non tuam affectuosissimam animam pertransiret haec auditio, quando et nostra, licet saxea, licet ferrea pectora sola recordatio scindit? Non miremini, fratres, quod Maria martyr in anima fuisse dicatur . . . Alioquin quisnam tu, frater, aut unde tibi haec sapientia, ut mireris plus Mariam compatientem, quam Mariae filium patientem? Ille etiam mori corpere potuit, ista commori corde non potuit? Fecit illud caritas, qua maiorem nemo habuit; fecit et hoc caritas, cui post illam similis altera non fuit [1]. Während der Aquinate (S. theol. II, 2 qu. 124, art. 4 ad 1) mit Bezug auf den eben erwähnten Hieronymustext erklärt: Illae auctoritates, et si quae similes inveniuntur, loquuntur de martyrio per quamdam similitudinem, glaubt der gelehrte Benediktinertheologe Paul Mezger, der es als Ideal betrachtet sub signis Angelici ducis militare, cuius doctrinam non tantum Vaticana oracula, sed et ipsamet aeterna veritas de crucis cathedra comprobavit, in seiner Theologia scholastica secundum viam et doctrinam D. Tomas Aquinatis gleichwohl von der Lehre seines Meisters abweichen zu müssen: Beatissimae Virgini competit aureola martyrii, quia gladius compassionis sub cruce, quae causabatur a summa dilectione, vivacissima fide, quam ipsa profitebatur stans sub cruce, ita pertransivit animam ipsius, ut, nisi fuisset miraculose servata, mori debuisset [2].

Betreffs des Martyriums der auf Befehl des Herodes gemordeten unschuldigen Kinder glaubt Joannes Viguerius [3] sagen zu dürfen: Innocentes pro Christo mortui infantes non sunt perfecte et complete martyres, eo quod mortem voluntarie non sustinuerunt, cum non haberent usum rationis. In etwas vorsichtiger Form erklärt Thomas von Aquin [4]: Quidam dicunt, quod in Innocentibus

[1] Sehr schöne Gedanken über das Martyrium Mariens entwickelt Albertus Magnus, Lib. III. de laudibus B. M. V., c. 12 (Opera omn. ed. Borgnet. Vol. 36. Parisiis 1898, 156—159).

[2] P. Mezger, Theol. schol. Tom. II, tract. 4, disp. 4, art. 5, § 3. Augustae Vind. 1695, 40.

[3] Institutiones ad christianam theologiam, c. 6, § 1, ver. 1. Antverpiae 1558, 79.

[4] S. Thomas, IV. Sent. dist. 49, qu. 5, art. 3, qu. 3, sol. 2 ad 12; Suppl. qu. 96, art. 6 ad 12; cfr. S. Theol. II, 2, qu. 124, art. 1 ad 1.

occisis pro Christo virtute divina acceleratus est usus rationis, sicut et in Joanne Baptista, dum adhuc esset in materno utero; et secundum hoc vere martyres fuerunt et voluntate et actu, et aureolam habent. Sed alii dicunt, quod fuerunt martyres actu tantum et non voluntate; quod videter sentire Bernardus[1], distinguens tria genera martyrum, ut dictum est; et secundum hoc Innocentes sicut non pertingunt ad perfectam rationem martyrii, sed aliquid martyrii, habent ex hoc, quod passi sunt pro Christo; ita etiam aureolam habent non quidem secundum perfectam rationem, sed secundum aliquam participationem. Der hl. Bonaventura (4. dist. 4, p. 2, dub. 1) äußert sich darüber folgendermaßen: Ad martyrium completum duo concurrunt, scilicet iusta voluntas et iusta causa. Primum defecit in Innocentibus, secundum vero in latrone; et ita de se neutrum fuit completum martyrium. Sed Dominus Innocentibus, quia simul cum ipso nati sunt et propter hoc quod erat coaetaneus illis, supplevit quod deerat ex parte voluntatis; sic in latrone quod deerat ex parte causae[2].

[1] Vgl. S. Bern., Serm. in nat ss. Innocentium (Parisiis 1719. Vol. I, 794): Habemus in beato Stephano martyrii simul et opus et voluntatem; habemus solam voluntatem in beato Johanne; solum in beatis Innocentibus opus. Biberunt omnes hi calicem salutaris aut corpore simul et spiritu, aut solo spiritu, aut corpore solo.... An vero de Innocentium coronis quis dubitet? Ille pro Christo trucidatos infantes dubitet inter martyres coronari, qui regeneratos in Christo non credit inter adoptionis filios numerari.... ut quemadmodum ceteris infantibus tunc quidem circumcisio, nunc vero baptismus sine ullo propriae voluntatis usu sufficit ad salutem, sic nihilo minus pro eo susceptum martyrium illis sufficeret ad sanctitatem... Sit ergo Stephanus martyr apud homines, cuius voluntaria passio evidenter apparuit... Sit Joannes apud Angelos martyr, quibus tamquam spiritualibus creaturis spiritualia devotionis eius signa certius innotuerunt. Ceterum hi sunt plane martyres tui, Deus: ut in quibus nec homo nec Angelus meritum invenit, singularis tuae praerogativa gratiae evidentius commendetur... Sed et hoc quoque firmiter teneant, prodesse quidem opus sine voluntate, non tamen contra voluntatem. Vgl. S. Antoninus, Summa theol. Pars. IV, tit. 3, c. 3. Veronae 1740, 77: Est autem triplex martyrium secundum Bernardum in sermone sanctorum martyrum, scilicet martyrium voluntatis tantum, martyrium operis tantum, martyrium operis et voluntatis simul.

[2] Vgl. Franc. Bonal, Christianus huius temporis. Pars II: De vocatione omnium hominum ad fidem christianam, c. 28, n. X. Augustae Vind. (ed. Ud. Dirrhaimer) 1709, 321: Si enim Pericles aliquando dixit, dum verba faceret ad Athenienses, teste Aristotele, quod qui privaret

Dem reumütigen Schächer (latro) wurde von den Kirchenvätern, z. B. Augustinus und Hieronymus[1], vielfach der Martyriumscharakter zugebilligt. Doch verhielt sich die spätere Theologie im allgemeinen — daß auch Ausnahmen vorkamen, beweist der eben angeführte Bonaventuratext — gegen diese Anschauung ablehnend. So erklärt Albert d. Gr.[2]: Dicendum, quod in rei veritate martyr non fuit. Et quod dicit Hieronymus primo est intelligendum quoad effectum quemdam martyrii, scilicet quoad deletionem reatus culpae; quia poena temporalis informata caritate et fidei confessione delevit sibi poenam illam, quam iam pati debuit pro culpis suis; non tamen contulit cumulum gloriae in aureola, quam habet martyr. Weiterhin erklärt er: Actus martyrii est unus in latrone et martyre; sed ille non facit martyrem. — Ähnlich der hl. Antonin: Quando quis propter furtum, homicidium vel aliud maleficium decapitatur, suspenditur, comburitur . . . Quia istud non est propter te, idest propter Deum, non est proprie martyrium, etsi mors violenta. Salvatur quidem talis, si poenitet ipsum, et mors illa violenta patienter ferendo diminuit sibi poenam debitam pro peccatis, non tamen aureola martyrii coronatur; unde et latro cum Christo crucifixus, etsi propter maximam sui contritionem subito post mortem cum Christo fuit in paradiso, idest Dei clara visione, non tamen martyr. Unde quod Hieronymus ait . . . intelligendum est hoc non quoad aureolam, sed quoad auream; idest sicut per martyrium proprie quis subito consequitur gloriam, ita et ille latro; et hoc ex magna compunctione[3]. Zutreffend

---

rempublicam iuventute, idem faceret ac si ex anni quattuor temporibus ver amoveret, meliori nos ratione dicere possumus, privare infantes aeterna salute, nil aliud fore, quam omnes flores tam militantis quam triumphantis Ecclesiae exstirpare.

[1] Über die Auffassung des hl. Augustinus vgl. Sermo 285, c. 2 (Migne, Patr. lat. 38, 1293f.: causam mutavit, paradisum comparavit); De bapt. 4, 22 (Migne 43, 173) und Retract. 2, 18 (Migne 32, 638). Dazu Paul Schanz, Die Lehre von den hl. Sakramenten. Freiburg i. Br. 1893, 269. — Der hl. Hieronymus (Op. 58, Migne, Patr. lat. 22, 580) hat bezüglich des Schächers erklärt: Latro crucem mutat paradiso et facit homicidii poenam martyrium.

[2] Albertus Magnus, In IV Sent., dist 4, art. 7 (Opera omn. ed. Borgnet, Vol. 29, Parisiis 1894, 91).

[3] S. Antonius, Summa theol. Pars III, tit. 31, c. 9, § 1. Veronae 1740, 1593.

bemerkt der gelehrte Benediktinertheologe Paul Mezger[1]: Ex his deduces primo bonum latronem non nisi improprie appellari martyrem, siquidem non in odium Christi neque propter fidei vel virtutis alicuius defensionem, sed ob praeteritae vitae delicta fuit punitus supplicio crucis. — Sehr ausführlich handelt über den Schächer Theophilus Raynaud, Metamorphosis latronis in apostolum apostolique in latronem, ubi splendent gratia victrix et libertas perire volens. Lugduni 1665, IX, 451—594. In cap. 12, n. 12 (p. 546) wird als These aufgestellt: Martyrem tamen aio presse ac proprie non fuisse reipsa et (ut ex scholae usu loquar) formaliter, sed tantum aequivalenter.

Um endlich auf diejenigen überzugehen, die sich in Ausübung des Krankendienstes den Todeskeim holen, so hat der hl. Alphons von Liguori[2] geglaubt, den Satz wagen zu dürfen: De illis, qui in obsequio pestiferorum ex caritate moriuntur, dicit Martyrologium Romanum (28. Februar): *Quos velut martyres religiosa fides venerari consuevit.* Et veros martyres esse tenent 12 Academiae, 13 Cardinales et plus quam 30 Auctores, contra Hurtado et alios. Die ausführlichste Monographie über diesen Gegenstand hat wiederum geschrieben der soeben erwähnte Theophilus Raynaud: De martyrio per pestem, ad martyrium improprium et proprium ecclesiasticum comparato. disquisitio theologica. Lugduni 1665, XVIII, 361—540. Es kann hier auf den reichen Inhalt und die bewegte Geschichte dieser viel angefeindeten, zum erstenmal im Jahre 1628 erschienenen Schrift (vgl. die admonitio ad lectorem p. 362 und die Schlußbemerkung p. 540: occasio scribendi librum 1628) nicht näher eingegangen werden. Hier mag es genügen hervorzuheben, daß wohl der schon erwähnte Paul Mezger (a. a. O. p. 237) das Richtige getroffen hat, wenn er sagt: Martyrium consistit in tolerantia mortis violenter ab extrinseca illatae . . . Sed qui in obsequio pestiferorum moriuntur, quamvis ex praestantissimae virtutis motivo et heroico fortitudinis actu se ipsos morti offerant, illam tamen non violenter a tyranno illatam, sed ex naturalibus causis provenientem et a maligno aëre haustam patiun-

[1] P. Mezger, Theologia thomistico-scholastica Salisburgensis. Tom. IV, tract. 16, disp. 24, art. 5, § 2. Augustae Vind. 1695, 237.

[2] Alph. de Ligorio, Theologia moralis, lib. 6, tract. 2, c. 1, n. 100.

tur, immo et antidotis praeservantibus adversus illam se muniunt. Unde non est, quod eiusmodi caritatis servitium ad baptismum sanguinis proprie accenseatur, quamvis propter heroici actus praestantiam et meritum caritatis quoad praemium essentiale parum absit a splendore martyrii.

II

In die Kategorie derjenigen, bei denen die Theologen schwanken[1], ob sie als Märtyrer im eigentlichen oder nur im weiteren, uneigentlichen Sinne anzusprechen sind, gehören auch die christlichen Soldaten, die in christlicher Gesinnung auf dem Schlachtfeld sterben. Was Dionysius der Karthäuser[2] als charakteristisches Merkmal des Martyriums bezeichnet, scheint sich auch auf den christlichen Soldatentod anwenden zu lassen: Per martyrium est homo usque ad mortem obediens. Infolgedessen wird man es nicht gerade befremdlich finden dürfen, wenn zur Zeit des Weltkrieges, da Hunderttausende und Millionen junger Männer auf den Schlachtfeldern verbluteten, da so viele tränenumflorte Augen nach den Trostgründen der Religion

---

[1] Daß es auch sonst noch manche Schwierigkeiten gibt, vermag folgender Satz Gottis zu illustrieren, über dessen Einzelheiten unter den Theologen gewiß keine volle Übereinstimmung herrscht. Vere martyr fuit S. Joannes Chrysostomus, cum obierit ex vexatione et perpessionibus itineris et exilii, quamvis, ut honori Arcadii consuleretur, martyris nomen illi datum non fuerit. Martyres censendi sunt tres pueri in fornacem missi, Daniel in lacum leonum demissus, S. Joannes Evangelista in olei ferventis dolium iniectus. Aliique omnes, qui vel lethalia vulnera perpessi a Deo miraculose fuerunt sanati, vel qui passi causam necessariam mortis a Deo in vita conservati fuerunt, vere martyres dicendi sunt. Martyres quoque habendi sunt, qui in carcere moriuntur, morte causata ab aerumnis carceris, cum talis mors sit a persecutore illata; si vero moriantur in carcere quidem, sed non ex aerumnis, martyres non sunt. Similiter si quis persecutionem fugiens ex laboribus itineris aut exilii confectus moriatur, martyr erit; secus vero, si mors ex alia causa ipsi contingat (Vinc. Lud. Gotti, Theol. schol. Tom. III, tract. 5, quaest. 2, dub. 2, § 1. Venetiis 1750, 227). Man darf jedenfalls nicht übersehen, daß der Begriff „Märtyrer“ früher einen viel weiteren Umfang hatte: Appellabantur olim *martyres* etiam qui innoxii quacumque ex causa necabantur. (Joan. Laur. Berti, Theologia historico-dogmatico-scholastica. Tom. VI, Lib. 31, c. 24. Monachii 1749, 360) Falsche Auffassungen bezüglich des Martyriums berichtigt Alphonsus a Castro Zamorensi, Adversus haereses, lib. 7. Parisiis 1578, 634.

[2] Dionysius Cartusianus, Summa fidei orthodoxae, lib. III, art. 187 (Opera omnia, tom. 18). Monstrolii 1899, 8.

schmerzerfüllt und sehnsuchtsvoll Umschau hielten, wenn da die Frage laut geworden ist: „Was haben die Theologen zum Kriege zu sagen?" und wenn dann die Theologen auf den Martyriumscharakter des christlichen Soldatentodes hingewiesen haben. „Während ich dieses schreibe, denke ich oft an die Zeiten der heiligen Märtyrer", schrieb tröstend Weihbischof Dr. Ig. Rieder in einem Kriegsbrief „an die Hinterbliebenen des gefallenen Kriegers" (Verlag von Georg Lorenz, Salzburg). „Allgemein wird, wie Dionysius der Karthäuser bezeugt, der Tod auf dem Schlachtfelde mit dem Märtyrertode verglichen. Zum Märtyrertod wird gefordert, daß jemand aus Liebe zu Gott für den Glauben oder in Ausübung einer christlichen Tugend sein Leben opfert. Wird der gegenwärtige Krieg nicht auch für den heiligen Glauben geführt und stirbt der Soldat nicht auch in der Ausübung der ersten christlichen Tugend, da er in wahrer Nächstenliebe für das Vaterland, das heißt für die Seinen das Leben hingibt, in treuer Erfüllung der schwersten Pflicht, nämlich des Gehorsams gegen den Fahneneid, den er seinem geliebten Kaiser geschworen? Den Märtyrern aber ist, wie die Gottesgelehrten versichern, eine besondere Auszeichnung, eine besondere Krone im Himmel bereitet." Andere Theologen freilich waren vorsichtig zurückhaltend, zum Teil sogar scharf ablehnend und meinten, man hätte von theologisch gebildeten Schriftstellern „etwas mehr Zurückhaltung und wissenschaftliche Genauigkeit vielleicht im Interesse der Wahrheit und mit Rücksicht auf die praktischen Konsequenzen der in Rede stehenden Frage erwarten dürfen[1]".

Es dürfte auf katholischer Seite allgemein als richtig anerkannt werden, was der Jesuitentheologe Josef Biederlack gesagt hat: „Eine Untersuchung über den übernatürlichen Wert des Todes für das Vaterland in einem gerechten Kriege entbehrt nicht des wissenschaftlichen Interesses, ist aber namentlich praktisch nicht ohne Belang[2]." Deswegen wird man es nicht als überflüssig bezeichnen dürfen, wenn neuerdings der Versuch gemacht wird, zur Klärung dieser Frage einen kleinen Beitrag zu liefern. Die bisherigen Erörterungen über unseren Gegenstand waren mehr systematisch-dogmatischer Natur; es ist deswegen vielleicht eine

[1] Straßburger Diözesanblatt 1915, 42 ff. Zur sonstigen Literatur vgl. Diekamp, in: Theologische Revue XVI (1917), 461.

[2] Zeitschrift für katholische Theologie XLI (1917), 766.

gute und notwendige Ergänzung, auch historisch die Frage zu würdigen.

Es wäre kein gutes Zeichen für die religiöse Unterweisung unseres Volkes gewesen, wenn man hätte fürchten müssen — leider schien aber diese Furcht nicht ganz unbegründet — daß sich aus der Zubilligung des Martyriumscharakters an den Soldatentod gefährliche Konsequenzen für das praktisch christliche Leben namentlich unserer Soldaten ergeben könnten. Die kirchliche Theologie schreibt dem Martyrium ähnliche Wirkungen zu wie der Taufe; seit den ersten Jahrhunderten spricht man von einer Bluttaufe. Wäre nun der Soldatentod auf dem Schlachtfeld wirklich ein Martyrium, dann müßten — so schien man vielfach zu meinen — alle auf dem Felde der Ehre gefallenen Soldaten Märtyrer sein; sie kämen alle unfehlbar in den Himmel, und zwar sofort. Und dagegen sträubt sich naturgemäß das christliche Gefühl, wenn man weiß, daß unter den gefallenen Soldaten doch auch Ungläubige und Gotteslästerer sich befinden[1]. „Öffentliche Blätter wußten zu berichten, daß gewisse Kreise in Frankreich die Helden, welche für das Vaterland ihr Leben ließen, den Märtyrern gleichstellten, so daß Kardinal Billot in Rom sich veranlaßt sah, in einem öffentlichen Vortrag dieser Auffassung seiner Landsleute entgegenzutreten[2].“ Ich habe auf die Unrichtigkeit dieser An-

[1] Gerade diese Tatsache hat die Theologen stets vorsichtig und zurückhaltend gemacht. Namentlich die früheren Söldnerheere wiesen in sittlicher Beziehung nicht immer einwandfreies Soldatenmaterial auf. Vgl. Martinus Becanus (1561—1624), Theologia scholastica, Pars. II, tom. II, tract. I, c. 25 (De bello). Moguntiae 1620, 316—348 (Quaestio XV: Quaenam soleant esse peccata militum et ducum). Über den häufig vorkommenden Aberglauben der Soldaten vgl. Ant. Thom. Schiara, Additamentum ad theologiam bellicam. Lib. IV. diff. pertin. ad milites privatos. Romae 1715, 315—326. Sehr interessant liest sich, was Bellarmin über die Soldaten seiner Zeit zu berichten weiß: Haec et alia permulta comprehenduntur in illo verbo: *Neminem concutiatis,* id est neminem vi adigatis ad ea facienda vel toleranda, quae nullo iure tenentur agere vel pati. Et haec iniuria tam frequens est apud milites, ut ego ipse testis esse possim. Nam cum aliquando iter facerem per regionem, ubi bellum gerebatur, et peterem a rusticis vel etiam a civibus, a qua parte starent, respondebant: a neutra; omnes enim inimici nostri sunt; et saepe nobis magis sunt infesti, qui dicuntur amici, quam qui dicuntur hostes. (Rob. Bellarminus, De officio principis christiani. Lib. I, c. 20. Bellarmini opera omnia. ed Vivès, tom. VIII. Parisiis 1873, 125.)

[2] Biederlack a. a. O.

schauung schon anderenorts hingewiesen und die Bedingungen hervorgehoben, die zu jedem Martyrium und infolgedessen selbstverständlich auch zum Soldatenmartyrium unter allen Umständen notwendig sind[1]. Hier seien nur einige Bemerkungen gestattet.

L. Ferraris[2] gibt folgende Definition: Martyrium est voluntaria perpessio vel tolerantia mortis seu cruciatus lethalis propter fidem Christi vel aliam virtutem christianam. Die ausführliche Erklärung dieser Definition faßt er dann kurz zusammen: Ad martyrium tria potissimum requiruntur: *Primum* est, ut quis mortem subeat vel saltem cruciatus illativos mortis; *secundum*, ut eam vel eos voluntarie acceptet et sustineat; *tertium*, ut eam vel eos sustineat propter veritatem et confessionem fidei vel propter alium virtutis actum relatum in Deum, in quo usque ad finem perseveret. Noch mehr ins Einzelne geht B. Elbel[3], der folgende Bedingungen angibt: Ad verum martyrium requiruntur sequentes sex conditiones: 1. Ut martyr habeat veram fidem; quia sine fide impossibile est placere Deo. 2. Ut velit mori pro vera fide aut virtute aliqua . . . 3. Ut mors inferatur a tyranno vel alio persecutore; quia nulli licet seipsum interficere. 4. Ut martyr volens subeat martyrium nec recalcitret . . . 5. Ut sit constans in tormentis usque in finem . . . 6. Praecipue necesse est, ut martyr non sit obnoxius culpae mortali, aut certe, si se reum agnoscat, confiteatur prius vel, si id fieri nequeat, eliciat actum amoris Dei super omnia aut contritionis. Censent tamen

[1] Non superbi vel arrogantes, sed humiles potius, qui de se praesumere nesciunt, martyrio idonei sunt. S. Bern., Serm. 47 in Cant. (Parisiis 1719, Vol. I, 1435). Vgl. Barth. Mastrius de Meldula, Disputationes theologicae in IV. librum Sententiarum. Disp. II, qu. 7, art. 3: Quae dispositio requiratur ad martyrium in adultis (Venetiis 1675, 117—119); Bened. Schmier, S. Theologia scholastico-polemico-practica. Tract. 18, quaest. 4 (Augustae Vind. 1737, 12—14); G. van Noort, Tractatus de sacramentis Ecclesiae I. Amstelodami 1905, 170ss; Ant. Gisler, Praelectionis dogmaticae III. Curiae Rhaetorum 1901, 155ss; Christ. Pesch, Compendium theologiae dogmaticae IV, Friburgi Brisg. 1914, 58ss; Herman Schell, Katholische Dogmatik III, 2. Paderborn 1893, 477ff.

[2] Lucius Ferraris, Prompta bibliotheca. Tom. V. Ed. Migne. Parisiis 1865, 285 ss.

[3] Benjamin Elbel, O. S. F., Theologia moralis (ed. Ir. Bierbaum). Pars 8, conf. 4, § 1, n. 86. Paderbornae 1892, III, 28.

Suarez . . . aliique plures . . etiam attritionem sufficere cum martyrio ad obtinendam iustificationis gratiam . . . Quinimmo si martyr vel immemor suorum peccatorum, vel memor quidem, ob vim tamen tormentorum non posset concipere dolorem et detestationem, probabile existimat Scotus . . . aliique multi, sufficere cum martyrio solam voluntatem moriendi pro Christo.

Wenn wir nach diesen grundlegenden Darlegungen in der Frage nach dem Martyriumscharakter des Soldatentodes zunächst versuchen, einen gemeinsamen Boden herzustellen, und uns die Frage vorlegen, inwieweit die katholischen Theologen in ihren Anschauungen über den Soldatendienst und Soldatentod übereinstimmen, so werden alle den Satz des hl. Antonin [1] unterschreiben: Militia non est ars seu status in se ab Ecclesia reprobatus. Desgleichen werden zweifellos auf die Frage: Si morientis in bello salvantur?, alle Theologen mit dem hl. Antonin [2] die Anwort geben: Morientes in bello Ecclesiae pro ipsius defensione consequuntur coeleste regnum . . . Decedentes in aliis bellis, sed iustis, etiam salvantur, dummodo decedant sine mortali [3].

[1] S. Antoninus, Summa theol. Pars III, tit. 4, c. 1, § 6, Veronae 1740, 209.

[2] A. a. O. c. 2, § 10 (p. 222).

[3] Christiana religio bella non recusat nec damnat pro loco et tempore opportuno. (S. Antoninus, Summa theol. Pars IV, tit. 3, c. 2, § 3, Veronae 1740, 74). Vgl. Rob. Bellarminus, Controv. de membris Ecclesiae, lib. 3, c. 14 (ed. Vivès, tom. III, Parisiis 1870, 22): Nos autem, ut semper docuit Ecclesia tota et verbis et exemplis, dicimus bellum ex natura sua non esse illicitum, et non solum Judaeis, sed etiam Christianis fas esse bellum gerere, modo conditiones serventur, de quibus postea dicemus. — Kardinal Franz Toletus S. J. († 1596) untersucht in seiner Enarratio in Summam theologiae S. Thomae Aquinatis (Secundae secundae partis enarratio. Quaest. 34, art. 1. Romae 1869. Tom. II, 225—232) und kommt zu dem Resultat: Bellum, si necessariae conditiones adsint, licitum est. Er untersucht auch die verschiedenen Anschauungen, welche die Erlaubtheit des Krieges leugneten: Prima (haeresis) fuit antiqua Manichaeorum, qui omne damnabant bellum, dicentes esse peccatum mortale . . . Secunda haeresis est moderna Oecolampadii, qui non omne bellum damnat, immo probat illa veteris Testamenti; damnat tamen bella Christianorum. Dicit enim, post Christum iam non licere bellare. — Tertia haeresis est Lutheri, qui non omnia bella etiam Christianorum damnat, sed ea, quae contra Turcam geruntur. Vgl. auch Heinrich Finke, Der Gedanke des gerechten und heiligen Krieges in Gegenwart und Vergangenheit. Freiburg i. Br. 1915. — Daß die Kirchenväter (vgl. besonders Tertullian, De corona militis c. 11) keine prinzipiellen Gegner des Krieges und

Si autem in bello illicito et cum illo solum mortali decedant, pereunt — Ebenso werden alle Theologen darin übereinstimmen, daß der Tod fürs Vaterland im christlichen Sinne (wenn also die Bedingungen für eine christliche, religiös übernatürliche Tugendübung vorhanden sind) ein heroischer Tugendakt ist, der als christliches Martyrium im weiteren und uneigentlichen Sinne bezeichnet werden kann. „Wer stirbt, weil er die von Gott ihm auferlegte Pflicht der Treue gegen Vaterland und Fahneneid nicht verletzen will, der hat in der Tat die rechte Märtyrergesinnung und kann vor Gott des ganzen Ruhmes und Verdienstes eines Märtyrers teilhaftig werden[1].“ — Wie verhält sich nun nach der Anschauung der Theologen der Soldatentod zum Martyrium im eigentlichen Sinne?

Daß es naheliegt, den Soldatentod mit dem Martyrium in Parallele zu setzen, ergibt sich schon daraus, daß man von den ersten Zeiten des Christentums an die vielen Bilder von den „Kämpfen“ und „Siegen“ der Märtyrer dem Soldatenleben entnommen hat[2]. Die kirchlichen Gebete und Hymnen liefern dafür bis zur Stunde einen sprechenden Beweis:

Deus tuorum militum
Sors et corona, praemium,
Laudes canentes Martyris
Absolve nexu criminis.

(Commune unius Martyris ad Vesp.)

Soldatendienstes waren, hat besonders Kardinal Bellarmin (a. a. O., 24—28) in ausführlicher Weise dargetan unter Benützung ausgiebigen Beweismaterials und sorgfältiger Untersuchung und Widerlegung erhobener Einwände.

[1] Christian Pesch S. J., Tapferkeit, in: Stimmen der Zeit LXXXIX (1915), 217 f.

[2] Vgl. Adolf Harnack, Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1905. In den Briefen des hl. Cyprian ad martyres et confessores kommen beständig militärische Wendungen vor: Fortissimi ac beatissimi fratres ... crevit pugna, crevit et pugnantium gloria .. ad aciem provocati, fortes et stabiles ad maximi certaminis praelium prompta devotione prodistis ... sicut esse oportet in divinis castris milites Christi etc. Ep. 10, ed. Hartel (Corp. script. eccl. lat. Vol. 3, pars 2), Vindobonae 1871, 490—495. Vgl. auch Ep. 15 (A. a. O. 513 ff.).

Invicte Martyr, unicum
Patris secutus Filium,
Victis triumphas hostibus,
Victor fruens coelestibus.
(Commune unius Martyris ad Laud.)

Te martyrum candidatus laudat exercitus[1].
(Hymnus Te Deum laudamus.)

Thomassinus[2] macht in zutreffender Weise darauf aufmerksam, wie der Soldatendienst eine Vorbereitung auf das Martyrium sein könne: Paulo diversa haec praeparatio fuit et adaptatio animi corporisque ad edendam praeclarissimam nominis Christi confessionem.

---

[1] Vgl. Jac. Alvarez de Paz, De inquisitione pacis sive studio orationis, lib. 3, pars 2, c. 8, med. 4. Opera omnia Tom. V, Parisiis 1876, 771: Martyres sunt duces et milites exercitus tui. Duces quidem, quia nos ad laborum tolerantiam provocant Nam passiones martyrum exhortationes martyriorum sunt, ut imitari non pigeat, quos admirari et laudare delectat. Milites vero, quoniam, ipsi pro fide sub vexillo crucis pugnarunt et vitam omnibus rebus cariorem, ne te perderent, perdiderunt.

[2] Lud. Thomassinus, Dogmata theologica, lib 10, c. 20, n. 1, Parisiis 1865, Tom. II, 373. Er bezieht sich hiebei auf ein Wort des hl. Bischofs Paulinus von Nola in einem Briefe an den Bischof und Märtyrer Victricius (Ep. 19, n. 7. Migne, Patr. lat. 61, 240): Quibus te itineribus Deus ad viam suae veritatis adduxit? Carnalibus muniis ad spiritualia suae virtutis instituens creavit initio militem, quem postea elegit antistitem, et passus est militare te Caesari, ut Deo disceres militare; ut dum labore castrensi corporis robur exerces, spiritualibus te praeliis roborares, confessioni spiritum firmans et passioni corpus indurans. Quod divinae providentiae circa te fuisse consilium ingens, postea exitus tuus a militia et ingressus ad fidem docuit. Besonders einläßlich führt Tertullian in seiner ergreifend schönen Exhortatio ad martyres (c. 3) die Parallele zwischen Märtyrern und Soldaten durch: Vocati sumus ad militiam Dei vivi iam tunc, cum in sacramenti verba respondimus. Nemo miles ad bellum cum deliciis venit nec de cubiculo ad aciem procedit; sed de papilionibus expeditis et substrictis, ubi omnis duritia et imbonitas et insuavitas constitit. Etiam in pace, labore et incommodis bellum pati iam ediscunt: in armis deambulando, campum decurrendo, fossam moliendo, testudinem densando. Sudore omnia constant, ne corpora atque animi expavescant: de umbra ad solem, de sole ad coelum, de tunica ad loricam, de silentio ad clamorem, de quiete ad tumultum. Proinde vos, benedicti, quodcumque hoc durum est, ad exercitationem virtutum animi et corporis deputate. Bonum agonem subituri estis, in quo agonothetes Deus vivus est; xystarches Spiritus sanctus etc.

Etsi enim ea demum Christi gratia longe maximam coelitus vim et efficaciam sibi vindicet, quae ad confessionem et martyrium conceditur, ei tamen praemuniebatur animus Victricii et corpus ipsum saeculari militia et castrensi labore; gratiae enim ad audendum et patiendum pro Christo quidlibet adiuvanti, longe facilius obsecundabat et morigerabatur animus, militari iam tyrocinio insuefactus et induratus pericula contemnere, dolores vulneraque constanter et aspernanter perferre.

Tatsächlich hat denn auch der Soldatenstand speziell im christlichen Altertum außerordentlich viele Märtyrer aufzuweisen, und zwar sind darunter alle Rangstufen vertreten vom einfachen Soldaten bis zu den duces oder Generälen[1]. Interessant ist in dieser Hinsicht, was Eusebius[2] im 8. Buche seiner Kirchengeschichte berichtet: „Als der Fürst dieser Welt ... nach der Zwischenzeit, welche auf die Verfolgung des Decius und Valerianus folgte, heimlich noch und versteckt an die Gemeinden Hand anlegte, kündigte er nicht zugleich uns allen den Krieg an, sondern richtete seine Versuche bloß gegen die im Kriegsdienste Stehenden; er glaubte nämlich, wenn er diese zuerst im Kampfe überwunden hätte, dann auch die übrigen mit leichter Mühe bewältigen zu können. Da konnte man nun sehr viele Kriegsmänner sehen, welche sich mit der größten Bereitwilligkeit zum Privatleben entschlossen, um nicht die Religion des Weltschöpfers abschwören zu müssen. Wie nämlich vor kurzem der Oberfeldherr, welchen Namen er auch hatte, zuerst mit der Verfolgung gegen das Heer begann, die christlichen Soldaten mit aller Strenge ausschied und ihnen die Wahl ließ, dem Befehle des Kaisers zu folgen und so in Amt und Würde zu bleiben, oder im Falle des Ungehorsams dieselben zu verlieren, so zogen die meisten Streiter des Reiches Christi sein Bekenntnis der scheinbaren Ehre und dem Glücke, in dem sie sich befanden, ohne Zaudern und Bedenken vor. Bereits erlitt aber auch hie und da der eine und der andere ob seines treuen Festhaltens am Glauben nicht bloß den Verlust seiner Würde, sondern sogar den Tod; denn schon damals wagte der Widersacher, wenn auch

---

[1] Vgl. besonders Anton de Waal, Soldatenvorbilder aus altchristlicher Zeit. Freiburg i. Br. 1915.

[2] Eusebius, Hist. eccl. VIII, 4, 2–3 (ed. Ed. Schwartz, Eusebius' Werke, 2. Bd., 2. Teil. Leipzig 1908, 744–746).

nur mit Maß, selbst bis zum Blutvergießen bei einigen zu schreiten."

Schließlich ist es ja ein und dieselbe Tugend — die Tapferkeit oder fortitudo — welche den auf dem Schlachtfeld kämpfenden Soldaten und den für Christus sterbenden Märtyrer (miles Christi) auszeichnet. Deswegen behandelt Thomas von Aquin die das Martyrium berührenden Probleme im unmittelbaren Anschluß an den Traktat De fortitudine (S. theol. II, 2 qu. 123 und 124). Qu. 123, art. 5 stellt er sich die Frage: Utrum fortitudo proprie consistat circa pericula mortis, quae sunt in bello und beantwortet sie folgendermaßen: Fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quae sunt pericula mortis.... Pertinet ergo ad fortitudinem firmitatem animi praebere contra pericula mortis, non solum quae imminent in bello communi, sed etiam quae imminent in particulari impugnatione, quae communi nomine bellum dici potest. Et secundum hoc concedendum est, quod fortitudo proprie est circa pericula mortis, quae est in bello. Qu. 124, art. 2 wird dann auf die Frage: Utrum martyrium sit actus fortitudinis folgender Bescheid erteilt: Ad fortitudinem pertinet, ut confirmet hominem in bono virtutis, et maxime contra pericula, et praecipue contra pericula mortis, et maxime eius quae est in bello. Manifestum est autem, quod in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem et iustitiam non deserit propter imminentia pericula mortis, quae etiam in quodam certamine particulari a persecutoribus imminent... Unde manifestum est, quod martyrium est fortitudinis actus; et propter hoc de martyribus legit Ecclesia: Fortes facti sunt in bello (vgl. auch qu. 123, art 5 ad 1[1]). Weiterhin führt der Aquinate (qu. 123, art. 6) aus, daß zum Wesen der fortitudo zweierlei gehört: das Ertragen (sustinere) und das Angreifen (aggredi), wobei aber ersterem, dem sustinere, der Vorrang gebührt: Principalior actus fortitudinis est sustinere, idest immobiliter sistere in periculis, quam aggredi[2]. Es würde also eine Einseitigkeit bedeuten, wollte man von dem actus fortitudinis des Martyriums das aggredi förmlich und unter allen Umständen ausschließen. Es

[1] Vgl. auch die schönen Ausführungen in der Summa theol. des hl. Antonin, Pars IV, tit. 3, c. 2 u. 3, Veronae 1740, 72—80.

[2] Vgl. Joann. B. Gonet, Clypeus theol. thomisticae. Vol. V, tract. 11, disp. 5, art. 2, Parisiis 1876, 376.

entspricht ganz den Ausführungen des Aquinaten, was Mastrius de Medulla[1] (1673) geschrieben hat: Virtus fortitudinis in tota sua latitudine sumpta non tantum incumbit malis tolerandis, sed etiam propulsandis, quando recta ratio id dictat. Denique hoc ipsum fatetur Arriaga (disp. 51 cit. num. 19), ubi hoc ponit discrimen inter patientiam et fortitudinem, quod patientia non se extendit ad aggrediendas difficultates malorum occurrentium, sed solum ad eas tolerandas; at fortitudo utrumque praestat, quia non tantum mala occurrentia strenue suffert, sed etiam it eis obviam et pericula aggreditur, quando recta ratio id dictat agendum[2]

(Fortsetzung folgt)

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. **Dr. P. Beat Reiser O. S. B.: System der Philosophie.** 1. Bd. Formalphilosophie oder Logik. XVI u. 492 p. Verlagsanstalt Benziger, Einsiedeln 1920.

Der Verfasser spricht sich über sein Ziel mit aller Klarheit aus: „In dem Werke, dessen erster Band hier vorliegt, habe ich mir das Ziel gesteckt, das philosophische System der thomistischen Schule zu entwickeln. Es soll reine thomistische Philosophie sein. Dadurch unterscheidet sich das Buch von vielen Erscheinungen der letzten Jahrzehnte, deren Verfasser Philosophie auf aristotelischer, thomistischer, scholastischer Grundlage zu lehren vorgeben, aber gerade in der Lösung entscheidender Fragen von den Bahnen des Aquinaten und seiner Schule abweichen. Ich will ferner das System der thomistischen Philosophie darlegen. Dem Leser soll nicht bloß eine Anzahl von Lehrsätzen in ihrem Nach- und Nebeneinander, sondern gerade der Zusammenhang aller wesentlichen Lehrsätze, ihr Aus- und Ineinander, geboten werden" (Vorwort p. V). Und der Verfasser bietet die thomistische Lehre unter einer Form, unter der sie auch für den genießbar ist, der die Jahre des offiziellen Philosophiestudiums schon hinter sich hat, seine philosophischen Kenntnisse aber auffrischen und vertiefen möchte. Denn nicht für die Schule, sondern für das Selbst-

[1] Barth. Mastrius de Medulla, Disputationes theologicae in tertium librum Sententiarum, disp. VII, quaest. 9, art. 1, Venetiis 1675, 474.

[2] Vgl. besonders den Apologeticus pro christiana fortitudine bei Th. Raynaud, De virtutibus et vitiis. Lib. V, sect. 2, c. 8, Lugduni 1665, 678—689, worin er contra Machiavelli impietatem den Beweis erbringt, daß der Christ trotz der ihm vom Evangelium vorgeschriebenen mititas et humanitas et iniuriarum immemoria jene animositas besitzen und üben kann, quae cos est bellicae fortitudinis.

studium ist das Buch, laut Vorwort, in erster Linie geschrieben. Daher der analytische Vorgang und die durch diesen Vorgang bedingte größere Ausführlichkeit, die vielen Beispiele. Es sollen nicht nur absteigend aus den obersten Grundsätzen philosophische Lehrsätze abgeleitet werden, sondern es soll auch aufsteigend gezeigt werden, wie man zu den obersten, grundlegenden Begriffen kommt. Für die Schule soll trotzdem das Buch brauchbar gemacht werden durch die im Anhang gegebenen Wiederholungsfragen. Daß trotz Festhalten an der thomistischen Lehre der Verfasser sich nicht mit einer bloßen Wiedergabe und Umschreibung der Worte des hl. Thomas begnügt, zeigt schon ein oberflächlicher Blick. So behandelt der zweite Teil der Logik die Methodik der einzelnen Wissenschaften in ganz moderner Weise und auch unter besonderer Rücksichtnahme auf Wundt. Die Philosophie teilt Reiser ein in Formalphilosophie (Logik), Realphilosophie (Naturphilosophie und Metaphysik) und Moralphilosophie (Ethik). Dem ersten hier vorliegenden Bande, der die Logik enthält, sollen Real- und Moralphilosophie als zwei weitere Bände folgen.

Logik und Ethik sollen die praktische Philosophie darstellen im Gegensatze zur theoretischen Philosophie, die in der Naturphilosophie und Metaphysik geboten wird. Diese Auffassung entspricht jedoch nicht der thomistischen Lehre. In der Thomistenschule gilt allgemein die Logik als eine spekulative Wissenschaft. Ja manche Thomisten, und unter diesen Joh. vom hl. Thomas, sehen sogar die Ethik als eine spekulative Wissenschaft an. Von der Philosophie heißt es (p. 18), sie sei „wesentlich aposterioristisch." „Den Ausgangspunkt für die Philosophie bilden die gesicherten Ergebnisse der Spezialwissenschaften" (p. 19). Eine allzu große Furcht vor dem landläufigen Vorwurf des Apriorismus und der Vernachlässigung der Erfahrungswissenschaften scheint dem Verfasser diese Worte in den Mund gelegt zu haben. Ist doch die Philosophie im Gegenteil wesentlich aprioristisch, wesentlich deduktiv, nicht induktiv. Und gerade in der Neuzeit hat die Philosophie die Bedeutung einer aprioristischen, deduktiven Wissenschaft, nachdem man von ihr die induktiven Wissenschaften losgelöst hat, die das Altertum und das Mittelalter in die Philosophie hineinbezog. Rein aprioristisch ist die Philosophie freilich nicht. Rein aprioristisch ist überhaupt keine menschliche Wissenschaft, da unsere Begriffe immer aus der Erfahrung gewonnen werden. Es ist auch sehr nützlich für die Philosophie, daß sie die gesicherten Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften benütze und von ihnen ausgehe. Jedoch muß man sich auch hier vor Übertreibung hüten, so daß man die Philosophie einfachhin von den Erfahrungswissenschaften abhängig machte. Auch die gewöhnliche Erfahrung genügt als Untergrund für die Philosophie, sonst müßte man der alten Philosophie, der diese wissenschaftliche Erfahrung fehlte, jeden Wert absprechen. Freilich gewinnt die Philosophie durch die geläuterte, wissenschaftliche Erfahrung vieles. P. 71 wird der reflexe Begriff mit den Gedankendingen, mit den secundae intentiones der Scholastiker verwechselt. Der reflexe Begriff geht auf das reale Sein, das subjektiv im Geiste ist oder dieser Geist selbst ist, die Gedankendinge hingegen sind Dinge, die objektiv nur im denkenden Geiste Sein haben. Später (p. 154 ff) wird durch die Abhandlung über „das gedankliche Sein" diese Ungenauigkeit zwar richtig gestellt. Immerhin bleibt auch hier eine mangelhafte Erklärung des wirkur-

sächlichen Entstehens der Gedankendinge bestehen, indem das wissenschaftliche Nachdenken über die Gedankendinge verwechselt wird mit dem einfachen, direkten Vorgange durch den das Gedankending gebildet wird (vgl. p. 163). Bei Erklärung des Unterschiedes zwischen objektivem und formalem Begriff macht sich ein Herumschwanken geltend. Im Text des Buches hatte es geheißen (p. 85f.): „Der objektive Begriff ist das sich in den bestimmenden Merkmalen offenbarende Wesen des Erkenntnisgegenstandes, so wie es in seinem wirklichen Dasein außerhalb des Verstandes sich vorfindet. Der formale Begriff ist das vom Verstande hervorgebrachte und im Verstande existierende Nachbild des Wesens der Dinge. Mit anderen Worten: Der formale Begriff ist das ideale Abbild des objektiven Begriffes. Der objektive Begriff gehört der realen, der formale der idealen Ordnung an.“ In den Nachträgen und Berichtigungen (p. X) wird jedoch gesagt: „Der Begriff ist das vom Verstande hervorgebrachte und im Verstande existierende Nachbild des Wesens der Dinge. Dieses geistige Bild läßt sich von zwei verschiedenen Seiten aus betrachten, entweder insofern es einen Gegenstand darstellt, ... und dann heißt es objektiver Begriff, oder insofern es eine vom übersinnlichen Erkenntnisvermögen des Subjektes hervorgebrachte Form ist, und dann heißt es formaler Begriff. Die Ausdrücke ‚objektiver‘ und ‚formaler Begriff‘ bezeichnen also eine und dieselbe Sache unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten.“ Aber die Sache ist doch höchst einfach. Der formale Begriff ist der Gedanke, durch den ich irgend etwas denke, der objektive Begriff hingegen ist eben dieses Gedachte. Dieses Gedachte (der objektive Begriff) ist objektiv im Geiste. Ob es aber außerdem noch in der Wirklichkeit vorhanden sei, oder ein bloß Mögliches sei, oder gar nur ein Gedankending, ist belanglos. Auch das Gedankending ist objektiv im Geiste als dessen Gegenstand, es ist ein objektiver Begriff, obschon es weder ein Wirkliches ist noch ein Mögliches, was ja Reiser selbst in seiner Abhandlung über das Gedankending ganz richtig dargelegt hat.

Diese prüfenden Bemerkungen sollen natürlich in keiner Weise den Wert des Buches schmälern. Es ist erfreulich, daß doch endlich einmal wieder ein Werk in deutscher Sprache erscheint, das das philosophische Lehrgebäude in rein thomischer Weise darstellen will. Und die Darstellung ist, soweit sie hier vorliegt, gewiß als gelungen zu betrachten. Die vielen besonders im ersten Teile der Logik vorkommenden Einteilungen sind musterhaft durchgeführt. Die Glieder, die sich genau gegenseitig ausschließen, beweisen die Güte der Einteilung. Die Beweisführungen sind durchwegs befriedigend. Um eines noch besonders hervorzuheben, sei auf die gediegene Abhandlung über die obersten Erkenntnisgrundsätze verwiesen. Reiser führt streng den Gedanken des hl. Thomas durch, daß in jedem selbstverständlichen Satze das Prädikat die metaphysische Definition des Subjektes ist oder ein Teil dieser Definition (praedicatum est de ratione subjecti). Damit also ein an sich selbstverständlicher Satz dies auch für einen denkenden Geist sei, ist vonnöten, daß dieser Geist einen klaren und deutlichen Begriff des Subjektes habe, der ihm die metaphysische Definition ausdrücke. Vor allem ist dies dem Verfasser als Verdienst anzurechnen, daß er es verstanden hat, in anregender Weise zu schreiben. Sein Buch regt zum Denken an. Es lehrt nicht bloß die thomistische Philosophie, sondern es lehrt auch philosophieren. Auch manche

recht gute Verdeutschungen von lateinischen Schulausdrücken finden sich bei Reiser. Dem Bande ist lateinisch-deutsches und ein deutsch-lateinisches Verzeichnis der philosophischen Kunstausdrücke angefügt.

Rom (S. Anselmo) *Jos. Gredt* O. S. B.

2. **Prof. Dr. C. Isenkrahe: Untersuchungen über das Endliche und Unendliche mit Ausblicken auf die philosophische Apologetik** Heft 3, IX und 245 p. Bonn, Marcus & Weber 1920.

Das dritte und zugleich Schluß-Heft der „Untersuchungen" dient der Veröffentlichung eines Briefwechsels Isenkrahes mit Prof. Dr. Sawicki „über eine Unendlichkeitsfrage, die für den apologetischen Entropiebeweis grundlegend ist". Der Bonner Theologieprofessor hatte in den beiden ersten Auflagen (1911 und 1913) seines Buches „Die Wahrheit des Christentums" auch das physikalische Entropiegesetz, das eine beständige Zunahme der Entropie und Entwertung der Energie behauptet, als Grundlage eines Gottesbeweises angenommen. Prof. Isenkrahe, der schon 1910 in seiner Broschüre „Energie, Entropie, Weltanfang, Weltende" das Entropiegesetz, und zumal seine apologetische Ausbeutung abgelehnt hatte, ersucht den Verfasser des genannten apologetischen Werkes in ganz sokratischer Weise um Belehrung in der Kontroversfrage. So entstanden bald aus dem Briefwechsel förmliche Disputationen, in denen schließlich der Theologe Sawicki dem Mathematiker Isenkrahe das Feld räumte; in der 3. Auflage (1918) seines Buches wird der Entropiebeweis bereits ausdrücklich zurückgenommen.

Damit noch nicht zufrieden, veröffentlicht nun Isenkrahe gleich den ganzen Briefwechsel, gewissermaßen mit „Haut und Haaren" und erläutert ihn mit siegesbewußten Glossen.

Der Leser wird sehr bald von der Erudition und dem Scharfsinn der beiden Verfasser überzeugt, weniger aber kann das Resultat befriedigen. Vorerst braucht sich der Apologet um die Gültigkeit des Entropiegesetzes „in einem unendlich großen Weltall" überhaupt nicht zu kümmern, da ein solches „unendlich großes Weltall" ein Gedankending ist und, wie der hl. Thomas lehrt (th. I, q. 7, a. 3)[1], gar nicht existieren kann. Dagegen scheint der apologetischen Verwertung des Entropiesatzes von einer anderen Seite her ein Hindernis im Wege zu stehen. Denn nach der modernen, auf Boltzmann zurückgehenden Auffassung gilt der Entropiesatz nur für endliche Zeiträume[2]; nun aber soll der Entropiesatz dem Apologeten die zeitliche Begrenztheit des Weltgeschehens erst dartun. Ein Zirkel wäre dann schwer zu vermeiden. Was wird aber dann anderes übrig bleiben, als doch die alten Beweise wieder in Ehren zu halten, solange man nichts Besseres an ihre Stelle zu setzen imstande ist?

Graz *Dr. E. R. Rosmann*

---

[1] Leider müssen wir bei Sawicki lesen: „Es wird in der Tat zugestanden werden müssen, daß ein stringenter Beweis für die räumliche Begrenztheit des Universums bis dahin nicht erbracht worden ist (W. d. Chr. 4. Auflage, p. 60).

[2] Man vergleiche die betreffenden Ausführungen bei Riecke-Lecher, Lehrbuch der Physik. 6. Auflage, I. Bd., Berlin 1919.

3. **Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin.** Auf Grund der alten Kataloge und der handschriftlichen Überlieferung festgestellt von Dr. Martin Grabmann.

Die Literatur über die Echtheitsfrage der thomistischen Schriften erhält mit dem vorliegenden Buche Grabmanns eine weitere Bereicherung: In vier Kapiteln behandelt das Werk, nach einleitenden Fragen im ersten Kapitel (1—43), im zweiten „die alten Kataloge und die Echtheit der thomistischen Schriften" (44—94); im dritten „die handschriftliche Überlieferung der Opuscula des hl. Thomas" (95—187); im vierten Kapitel gibt uns der Verfasser einen „kritischen Katalog der Werke des hl. Thomas" (188—258). Mit einigen Nachklängen über neueste Funde und Veröffentlichungen (259—267) schließt er das Werk mit einem Personenverzeichnis und Sachregister ab.

Im Jahre 1910 veröffentlichte Mandonnet seine Aufsehen erregende Schrift: „Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin". Wenn auch sein einseitiges Pochen auf die Werkkataloge und die ausschließliche Wertbetonung des sogenannten offiziellen Katalogs von Bartholomeus von Capua verfehlt war, so ist und bleibt es doch das Verdienst Pierre Mandonnets, daß er mit der Publikation der ältesten Werkkataloge der eigentlichen Lösung des schwierigen Problems einheitlichere und sicherere Wege aufgezeigt hat.

Ich stelle mich damit nicht in Gegensatz zu Grabmann, wenn er die Echtheitsfrage auf einer breiteren Basis: auf Grund beider Faktoren der Kataloge und der handschriftlichen Überlieferung gelöst wissen möchte (94). Gerade er hat neuerdings die Bedeutung der alten Kataloge betont und Michelitsch gewarnt davor, wie wenn handschriftliche Zuweisungen von Werken immer absolute Sicherheit für sich in Anspruch nehmen könnten (97). Weiter hat Grabmann noch einen bisher nicht edierten Werkkatalog aus Cod. Vat. lat. 813 publiziert, der in die Zeit vor 1323, also vor die Kanonisation des Aquinaten zurückreicht (71—75).

Trotzdem Grabmann von dem „glänzenden Versuch" Mandonnets spricht (1), auf sein „hohes unbestrittenes Verdienst" (44), „seine klare durchsichtige Darstellungsweise" (45) hinweist, ist im Grunde genommen sein ganzes Buch gegen Mandonnet geschrieben! Schon was er im ersten Kapitel des Langen und Breiten Interessantes über die inneren (5—10) und äußeren (10—12) Kriterien der Ausscheidung echter und unechter Werke eines Autors sagt, zielt auf das ab. Klarer noch, was er dann Capreolus über die Echtheit und Unechtheit gewisser von Mandonnet für apokryph gehaltener Thomasopuscula sagen läßt (12—16). Die sich anschließende kurze und für den Zweck dieses Werkes doch zu lange, aber selbstverständlich interessante Literaturgeschichte des historischen Thomasstudiums erhält schließlich dieselbe Zuspitzung (16—43). Das zweite Kapitel (44—94) richtet sich seiner ganzen Ausdehnung nach direkt gegen Mandonnet, um mit Zuzug anderer Kritiker, wie Hourcade (49), Michelitsch (51), Pelster (52) Mandonnets Hauptthese von dem „offiziellen Kataloge" als unhaltbar zu beweisen. Das dritte und wichtigste Kapitel (95—187) beginnt zwar mit einer etwas breit geschlagenen Auseinandersetzung über die Bestimmung des Handschriftenalters (95—109), will aber dann den handschriftlichen Nachweis der Echtheit einer Anzahl Opuscula erbringen,

die Mandonnet für apokryph erklärt hatte. Der kritische Werkkatalog — viertes Kapitel — ist wertvoll durch seine Zusammenstellung. enthält vereinzelnte Handschriftenbelege auch für andere Werke, mehrere genauere Abmarkungen dessen, was in denselben von Thomas selbst ist, von dem was entweder Reportatum oder Fortsetzung von Schülern ist. Aber wesentlich Neues außer dem, was er vorher gegen Mandonnet bezüglich der Opuscula dargetan, enthält auch dieses Kapitel nicht. So wuchs dem Verfasser seine anfänglich auf breiterer Basis gestellte Arbeit, fast wie unter der Hand, zu einer ziemlich beschränkten Polemikschrift aus, die eigentlich nur den handschriftlichen Echtheitsbeweis einer zwar wichtigen, aber doch kleinen Gruppe von Opuscula erbringt und die trotz dem noblen Ton und der verblümten Polemikform jedenfalls ein temperamentvolles Echo finden wird. Jedenfalls ist die Überschrift des Werkes: „Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin auf Grund der alten Kataloge und der handschriftlichen Überlieferung" zu weit gestellt.

Ganz selbständigen und daher bedeutungsvollen Wert kommt dem Kapitel „drei" zu. Für 12 Opuscula: de quattuor oppositis, de propositionibus modalibus, de demonstratione, de falaciis, de natura accidentis, natura generis, de natura verbi intellectus, de differentia verbi divini et humani, de materia et dimensionibus interminatis, de instantibus, de principio individuationis, Expositio de Ave Maria, die nicht im offiziellen Kataloge sind, leistet Grabmann den handschriftlichen Nachweis ihrer Echtheit. Schon Michelitsch hatte auf Cod. 251 des Dominikanerklosters in Avignon gestützt, acht dieser Opuscula für echt erklärt. Grabmann zieht 6 weitere Sammelhandschriften heran, die alle aus der Zeit vor der Kanonisation die Echtheit beweisen, allerdings nicht alle mit derselben überzeugenden Kraft. Vielleicht hätte er Cod. 225 des Corporis Christi College in Oxford (139—146) besser nicht herangezogen. Da er ganz wichtige Irrtümer enthält, nur ganz wenige von den genannten Opuscula mit Namen dem hl. Thomas zuerteilt und ihm zugleich andere sicher unechte ebenfalls zuschreibt, ist seine beweisende Bedeutung wirklich schwer einzusehen (139—146). Auch Cod. 238 der Genovefabibliothek in Paris, der nur ein Opusculum nominell Thomas zuteilt, würde für sich wenig überzeugen, wenn er auch andere Opuscula anonym mit sicher echten Schriften aufzählt (132—139). Wichtiger ist Cod. 491 der Stadtbibliothek Brügge (109—116), durchschlagende Bedeutung haben die beiden Codices: 131 der Bibliothek in Bordeaux (125—132), und Vat. lat. 807, die alle 12 Opuscula nominell dem Aquinaten mit anderen nur echten Schriften zuteilen (146—160). Zu bedauern ist es, daß Grabmann infolge der Kriegswirren mehrere dieser Handschriften nicht selber einsehen konnte und sich daher, wie er selber klagt, auf Katalogangaben verlassen mußte. Wir hätten seinem eigenen bekannten scharfen Handschriftenkritiksinn weit mehr Vertrauen geschenkt.

Wir halten den Beweis für die Echtheit der 12 Opuscula für erbracht. Allerdings wenn Grabmanns Prinzip: daß das „Fr. Thomas" immer auf die Zeit vor 1323 in den Handschriften zurückweise (127), über den Haufen geworfen würde, dann würde bei der Unsicherheit rein paläographischer Abgrenzungen die Altersbestimmung der herangezogenen Handschriften vielleicht noch verschiedene Modifikationen

erleben. Immerhin stände auch in diesem Falle noch das Zeugnis ganz alter Kataloge zur Verfügung, auf das Grabmann sich mit Recht immer zugleich auch berufen und gestützt hat. Seine Methode: Die Echtheitsfrage des Schrifttums eines Autors auf Grund der alten Werkkataloge und handschriftlichen Zuweisungen zugleich zu lösen, scheint mir die sicherste, zuverlässigste und daher richtigste zu sein!

Grabmanns Bedeutung ist auf dem Gebiete der Geschichte der mittelalterlichen Scholastik in wenigen Jahren so groß geworden, daß man auf seine oft zu breit geschlagene Darstellung und seine vielfachen Wiederholungen hinweisen darf ohne Gefahr zu laufen, seinem Rufe zu schaden. Sein neues Werk ist zwar noch keine erschöpfende abschließende Lösung des viel umstrittenen Problems, aber ein neuer sehr wertvoller Beitrag dazu.

G. M. Manser O. P.

AD B. VIRGINEM

Sive tu mavis bona Nicopoeia
Maxima praesens Venetorum in aede,
Sive Messanae Siculis patrona
Itria dici,
Sive Picentum resides in agro
Laureo signis valida imperatis,
Seu placet templum tibi maius urbis
Liberianum,
Sive Taurinos opibus iuvabis,
Seu Gavi praestat revereri in antro:
Supplices audis gemitus ubique
Diva piatrix.
Omnibus confers opulenta dona,
Nam redundat vis tibi tota a Nato,
Qua tuum perstat sine fine regnum
Prodiga mater.

E. Commer





Divus Thomas

erscheint viermal jährlich, jedes Heft im Umfang von 8 Bogen. Der Jahrgang kostet:

Für	Deutschösterreich .	40 Kronen
„	Deutschland . . .	25 Mark
„	Italien	20 Lire
„	Nordamerika . .	3 Dollar
„	Schweiz	10 Franks
„	das übrige Ausland	20 Franks.

Abonnements übernehmen alle Buchhandlungen sowie die Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Bez., Mechitharistengasse Nr. 4.

Beiträge und redaktionelle Mitteilungen sind zu richten an Prälat Protonotar Dr. E. Commer, Graz, Nibelungengasse Nr. 53.



DAS ARISTOTELISCHE TUGENDPRINZIP DER RICHTIGEN MITTE IN DER SCHOLASTIK

Von Dr. RUPERT KLINGSEIS O. S. B.

(Fortsetzung aus VIII, p. 1—14)

a) Der aristotelische Charakter der Ethik Ulrichs von Straßburg

Die Ethik Ulrichs von Straßburg liegt uns vor im 6 Buche seiner theologischen Summe, der er den Titel „De summo bono" gegeben hat[1]. Sie zeigt durchwegs aristotelisches Gepräge, indem nicht nur in seinen positiven Ausführungen die Gedanken des Stagiriten getreu wiedergegeben werden, sondern selbst die Anordnung des gesamten moraltheologischen Stoffes sich der Gliederung der nikomachischen Ethik unterordnet. Folgende Übersicht wird dies zeigen:

Die Lehre von der Glückseligkeit sollte laut Inhaltsangabe des Prologs im 8. Buche zur Darstellung kommen und so beginnt die Ethik nicht mit der Lehre vom Ziel und der menschlichen Glückseligkeit, die bei Aristoteles den Hauptinhalt des 1. Buches der nikomachischen Ethik ausmachen und von der auch der Aquinate den Ausgang seiner moralischen Erörterungen nimmt, sondern mit den Erörterungen über die Tugend im allgemeinen, wie sie im

[1] Ulrich war Mitglied des Dominikanerordens und gleichzeitig mit Thomas von Aquin ein Schüler Alberts des Großen. Über seine Person und seine Werke vgl. M. Grabmann: „Studien über Ulrich von Straßburg" in Zeitschrift für katholische Theologie, Jahrg. 29, 1905. Sein bedeutendstes Werk, die theologische Summe, ist in mehreren Handschriften erhalten. Vgl. Grabmann a. a. O., p. 318 ff. Für die Ethik wurde benützt der Kodex 819 der Erlanger Universitätsbibliothek. Er enthält das 5. und 6. Buch der theologischen Summe und ist in gut leserlicher, schöner Handschrift, aus dem 15. Jahrhundert stammend, geschrieben. Die theologische Summe sollte nach Inhaltsangabe des Prologs 8 Bücher umfassen, von denen die beiden letzten jedoch nicht mehr zur Ausführung kamen. Über den Inhalt der vorhandenen 6 Bücher des umfassenden Werkes vgl. Grabmann a. a. O., p. 482 ff. Was die Abfassungszeit betrifft, läßt eine Stelle aus liber. IV, tr. 3, cap. 9 schließen, daß sie um das Jahr 1262 entstanden sind, vgl. Grabmann a. a. O., p. 484.

2. Buche der aristotelischen Ethik niedergelegt sind. Nach dem Kontext ist dies bei Ulrich insofern begründet, als er im 6. Buche die Lehre vom Heiligen Geist und den ihm zugeschriebenen Werken behandelt, zu denen auch das Tugendleben gehört. Es soll aber, wie er eigens betont, die Tugendlehre nach philosophischen Prinzipien, nicht vom übernatürlichen Gesichtspunkte aus behandelt werden[1]. Er beginnt mit der notwendigen Voraussetzung psychologischer Erkenntnis für die ethische Wissenschaft und bringt dabei Gedanken, die zum Teil noch dem 1. Buche der nikomachischen Ethik entnommen sind. Die Seele mit ihren Potenzen ist Subjekt der Tugenden und darum müsse der geistliche Arzt die Natur der Seele und ihre Teile ebenso erkennen wie der leibliche Arzt die Teile des Körpers, in denen er das naturgemäße Wohlbefinden wieder herstellen soll[2].

Die psychologische Orientierung über diese Teile der Seele geschieht ganz im Anschluß an Aristoteles. Es wird unterschieden zwischen dem vernünftigen Teil und dem unvernünftigen; letzterer zerfällt wieder in zwei Teile: die pars vegetativa, die gänzlich der Vernunft entbehrt und hauptsächlich tätig ist, während die übrigen seelischen Tätigkeiten ruhen, und die pars sensitiva, die fähig ist, der Vernunft zu gehorchen und im Enthaltsamen von ihr kräftig beherrscht wird[3].

Bezüglich der pars rationalis legt Ulrich seiner Tugendlehre eine eigenartige Auffassung der Tätigkeit des intellectus agens zugrunde, in der er sich mehr den arabischen Aristolikern anzuschließen scheint. Er sieht in der ratio, die er auch von der intellektuellen Natur des Menschen unterscheidet, das eigentliche Subjekt der Tugenden und die spezifische menschliche Seelenkraft; die übrigen Seelenkräfte, zu denen er sonderbarerweise auch die intellektuelle Natur rechnet, kommen als Subjekt der Tugenden nur insofern in Betracht, als sie an der Vernunft teilnehmen. Die Vernunft selbst hinwiederum nimmt am göttlichen Lichte

[1] De his ergo virtutibus, secundum quod philosophi de eis trataverunt per principia philosophica, et non prout sunt infusae, erit sequens sermo. Fol. 77a.

[2] Et ideo sicut medicus oportet cognoscere partes corporis, quas vult reducere a passione innaturali ad naturam propriae complectionis, sic et medicum spiritualem oportet scire naturam, ad quam reducitur anima per partes, tr. 2, c. 1. Vgl. Eth. Nik. I, 13—1102*a*, 18ff.

[3] L. c. und Eth. Nik. I, 13, 1102*a*, 32—1102*b*, 34.

teil und wird so zu einem Abbilde dieses Lichtes; sie empfängt das lumen intellectuale, aber nur als einen habitus und Besitz, nicht als die ihr eigene Substanz. Die Vollkommenheit, die die Seele aus ihren Tugenden besitzt, hängt darum vom Einfluß dieses (göttlichen) Lichtes ab. Von diesem Licht schöpft der menschliche Intellekt fortwährend, heiligt sich an ihm und teilt es in Verbindung mit seinem eigenen Lichte der Vernunft mit, von hier ergießt es sich auf die sinnlichen Begehrungsvermögen[1]. Seine weiteren Gedanken über die Tugenden im allgemeinen berühren sich wieder eng mit den aristotelischen Ausführungen der nikomachischen Ethik. Er handelt über die Einteilung der Tugenden in intellektuelle und ethische, über den geeigneten Hörer der ethischen Wissenschaft, sowie über die Entstehung der ethischen Tugenden. Der Hörer soll das Gehörte in die Tat umzusetzen suchen und es nicht machen wie Kranke, die vom Arzt ihre Diät verlangen, um sie nicht zu halten[2], er

[1] Wir können hier auf die Psychologie Ulrichs nicht näher ein geben, sie verlohnt eine eigene Bearbeitung. Wir geben im folgenden den Wortlaut der fraglichen Stelle wieder: Cum autem virtus et operatio virtutis sit hominis secundum quod homo est, et hoc habet homo per rationem et non per vegetativam vel sensitivam vel intellectualem naturam, patet quod proprium et per se subjectum virtutis humanae non est nisi ratio, ita quod alia non sunt subjecta virtutum nisi inquantum ut dicimus participant formam rationis. Nec ei quod diximus, naturam hominis consistere in ratione obstat id, quod dicit philosophus in 1. ethicorum, quod homo est solus intellectus, quia ipse vocat intellectum rationem; secundum quod ipsa participatione luminis divini effecta est imago illius luminis et excepit lumen intellectuale dummodo ut habitum per participationem et possessum et non ut substantiam suam; sic hoc lumen est intelligentiis. Et ideo dicit commentator super primum ethicorum, quod anima humana non est intellectualis id est cuius substantia sit purum lumen intellectuale, sed est intellectualis id est participans hoc lumine et obumbrans ipsum propter quod vocatur imago illius lucis quia lumen primae causae format se ipso omnia et perficit. Et ideo tota perfectio animae humanae secundum virtutes est secundum influxum huius luminis; hoc enim intellectus adeptus et similatus et sanctus haurit continue et cum suo lumine communicat illud rationi et ratio cum suae formae diffusione influit ipsum appetitui sensibili et ideo antiqui philosophi bene dixerunt virtutem et felicitatem convenire per quandam divinam particulam scl. intellectum agentem qui ex hoc quod divina particula est non secundum substantiam deitatis, sed secundum participationem proprietatis virtutis divinae format ad esse et bene esse divinum. Ex hoc autem quod separatus est liber est et facit nos dominos actuum nostrorum et ideo haec particula est causa omnis virtutis in nobis (fol. 77*b*).

[2] L. c. Eth. Nik. II, 4, 1105*b*, 14ff.

soll gereift sein an Jahren oder doch an Charakter[1], und den eventuellen Mangel an eigener Einsicht durch um so größere Bereitwilligkeit in der Hinnahme sittlicher Unterweisung ersetzen[2], weil nur der gänzlich unbrauchbar sei, der weder selbst verständig ist noch sich von einem anderen belehren läßt.

Bezüglich der Entstehung der Moraltugenden bekämpft er zwei falsche Ansichten: nach der einen soll sie von Gott eingegossen werden, wie das bei den dona und übernatürlichen Tugenden geschieht; durch die Gewöhnung aber soll die Seele hiezu disponiert werden[3]. Wir haben schon früher bei Wilhelm von Auxerre auf den unklaren Unterschied zwischen dona und virtutes hingewiesen[4]. Unser Autor weist diese Ansicht als unnatürlich zurück; denn es würde so die menschliche Natur durch die Tugend verändert statt vervollkommnet. Eine gegenteilige Ansicht glaubt Ulrich bei Johannes Damascenus zu finden, demzufolge die Tugend jederzeit im Menschen in ihrer vollen Wesenheit vorhanden sein soll, nur daß sie durch Leidenschaft niedergehalten werde; wird durch Übung die Leidenschaft gemäßigt, dann könne die Tugend aufleuchten wie der Glanz des Goldes, wenn es vom Schmutz gereinigt ist. Dieser Auffassung tritt er mit aristolischen Gründen entgegen. Wie der Stein niemals gewöhnt werden kann aufwärts zu fallen und das Feuer niemals abwärts zu brennen, weil es gegen ihre Natur wäre, so könnte auch der Mensch, wenn er die Tugend bereits in sich hätte, niemals gegen dieselbe, d. h. lasterhaft handeln[5]. Für seine eigene Ansicht zitiert er die aristotelische und hält sie für richtig[6]. Er führt sie erklärend

[1] Eth. Nik. I, 3, 1095*a*, 2.

[2] VI, 11, 1143*b*, 30 ff.

[3] Qualiter autem virtutes generantur per consuetudinem magna quaestio est et in qua praecipue philosophi dissentiunt. Quidam enim dicunt virtutes totaliter venire ab extrinseco, quia sunt dona divina et ergo effective generantur per infusionem, et per operum consuetudinem generantur tantum dispositive ....

[4] Vgl. Divus Thomas, Bd. VII, p. 43.

[5] Hunc autem errorem bene reprobat Aristoteles in 2. ethicorum (1103*a*, 19 ff.) per hoc, quod omne, quod per naturalem formam est determinatum et perfectum de necessitate habet consequentia illam formam ...... ita quod potior est forma quam operatio secundum ipsam et nulla consuetudine potest disponi ad contrarios operationes vel motus vel loca sicut lapis numquam assuescit ferri sursum nec ignis deorsum ....

[6] Ideo mea opinio, quae est Aristotelis est vera sc. quod innatum nobis eas suscipere perficiuntur in nobis per consuetudinem.

noch weiter aus und geht dann im 2. Kapitel über zur Begriffsbestimmung der Tugend, wobei uns fast durchwegs Gedanken aus dem 2. Buche der nikomachischen Ethik begegnen. Ausgehend von der Tatsache, daß der Mensch durch dieselben Handlungen gut und schlecht werden kann[1] und die Tugendhaftigkeit darum nicht von der Handlung als solchen, sondern von ihrer Beschaffenheit abhänge, zählt er zunächst mehrere Eigenschaften auf, die in der tugendgemäßen Handlung nach Aristoteles sich finden[2]. So die Übereinstimmung mit der rechten Vernunft, die Beobachtung der Mitte, das jede Handlung begleitende Sympton der Lust usw.[3]. Mit dem Stagiriten stellt er auch die Tugend vergleichend der Kunst gegenüber und betont durch die gleiche Eigenschaft wie dieser das ausschlaggebende der Gesinnung des Handelnden[4]. Nachdem er hinsichtlich des Subjekts der Tugend schon anfangs dargelegt hat, daß sie ihren Sitz in der Seele habe, zeigt er hier noch, das sie weder passio noch Potenz, sondern ein habitus sei und begnügt sich dabei mit einer knappen Wiedergabe der aristotelischen Gedanken[5]. Die sittliche Güte dieses habitus ergibt sich aus seiner Eigenschaft, die Mitte innezuhalten, worauf wir dem Zweck unserer Abhandlung entsprechend später eigens zurückkommen.

An die Bestimmung des Tugendbegriffes reiht Aristoteles im 3. Buche der nikomachischen Ethik die Erörterung über jene Begriffe, die mit dem ethischen Handeln in unmittelbarer Beziehung stehen, wie der Begriff des Freiwilligen und des Unfreiwilligen, der Überlegung usw. Gleich ihm handelt nun auch Ulrich im 3. Kapitel über das voluntarium

---

[1] Eth. Nik. II, 1, 1103*b*, 13.

[2] Tr. 2, c. 2, fol. 79*b*.

[3] II, 3, 1104*b*, 13ff.

[4] Bonum autem virtutis simpliciter consistit in operantibus et in opere non est nisi in signo quod est effectus et hoc probatur ex hoc quod bonum virtutis est in quinque quae omnia sunt ex parte operantis. Unum est si sciens operatur ...... Secundum est si eligens operatur, aliter enim non esset opus voluntarium. Tertium est si operatur eligens propter hoc, id est propter ipsum bonum virtutis .... Quartum est si firmiter operetur quia aliter potentia operantis non esset firmata per habitum. Quintum est si immobiliter operetur quia aliter motus a passione operaretur non delectabiliter. Nullum autem horum pertinet ad bonum artis praeter primum sc. scire. L. c. vgl. II, 4, 1105*a*, 26—1105*b*, 2.

[5] L. c. und 1105*b*, 19ff.

und involuntarium und daran anschließend im 4. Kapitel über die freie Wahl (electio) und die beratende Überlegung (consilium.) Mit Aristoteles sagt er überleitend, daß diesen Begriffen ebenso wie der Tugend Lob und Tadel folge und sie in inniger Beziehung zur Tugend stehen[1]. Der Gedankengang der weiteren Ausführungen ist ganz aristotelisch. Er unterscheidet eine doppelte Art des Unfreiwilligen, das was aus Zwang und was aus Unwissenheit geschieht[2]. Zum Zwang gehört auch, was aus Furcht geschieht, doch sind solche Handlungen gemischter Natur. Er zählt vier Fälle solch gemischt freiwilliger Handlungen auf. Dann bestreitet er mit Aristoteles die Ansicht, daß nur das Gute freiwillig, das Böse aber und was aus Lust geschehe, unfreiwillig sei. Er führt hiefür die gleiche psychologische Tatsache an wie jener, daß nämlich das Unfreiwillige mit Traurigkeit verbunden sei, niemals aber, was aus Lust geschehe[3]. Bezüglich der Unwissenheit als Ursache des Unfreiwilligen unterscheidet er drei Arten derselben und erörtert sie großenteils mit den Worten des Stagiriten. Am Schluß des Kapitels bringt er eine ausführliche Definition des Freiwilligen, die aber nur eine Zusammenfassung der ausgeführten aristotelischen Gedanken ist[4]. In ähnlicher Weise sich inhaltlich an Aristoteles anschließend, behandelt er die electio und das consilium, weswegen wir nicht weiter auf den Gedankengang eingehen wollen[5].

Während Aristoteles über den Willen und sein Objekt im sittlich guten und schlechten Menschen, sowie über den Grad der Freiwilligkeit, der im bösen Menschen sich zeigt, seine früheren Ausführungen noch erweitert, geht Ulrich

---

[1] Nam tantam connectionem habent ad invicem voluntarium te virtus vel vitium, quod circa eandem materiam sunt sc. circa passiones et operationes et idem habent consequens praemium sc. laudem vel vituperium. Eth. Nik. III, 1, 1109*b*, 30ff.

[2] Vgl. Eth. Nik. III, 1, 1110*a* ff.

[3] Fol. 83*a*, Eth. Nik. III, 1, 1110*b*, 11.

[4] Cum autem voluntarium opponatur utrique involuntario, scitur ex praedictis definitionibus; nam secundum philosophum et Damascenum voluntarium est cuius principium operis, principium inquam quod ex se ipso principium est et a nullo est principium scil. voluntas non coacta vi nec metu est in ipso scil. faciente non solum localiter sed secundum liberum facultatis voluptatem sciente scientia certa et determinata quia appetitus indiget oculo rationis pro duce... sciente inquam singularia.... 1112*a*, 22ff.

[5] Fol. 84 und 85, vgl. Eth. Nik. III, 2, 1111*b*, 4ff.

nunmehr zur speziellen Tugendlehre über und schickt derselben eine allgemeine Bemerkung über die Einteilung der Moraltugenden voraus. Ausgehend von den verschiedenen Namen derselben, wie sie uns schon bei Bonaventura begegneten[1], und ihrer Unterscheidung in virtutes principaliores und adiunctae, ordnet Ulrich die Reihenfolge der Tugenden nach ihrem Verhältnis zu einer bestimmten Gattung von Affekten. Sämtliche Tugenden, auch die Gerechtigkeit, wie wir später noch sehen werden, haben nämlich Affekte zum Gegenstand. Nach einer bei den Scholastikern im Anschluß an Augustin geläufigen Einteilung werden dieselben geschieden in passiones innatae und illatae, die das Objekt der Mäßigkeit und Tapferkeit bilden. Ulrich fügt noch die bürgerlichen Affekte, die passiones hominis, prout est animal civile hinzu, die Lust- und Unlustgefühle, die sich gegenüber Reichtum und Ehren geltend machen. Sie bilden ihm das Objekt der Gerechtigkeit. Diese Gruppierung bedeutet aber für Ulrich nur eine allgemeine Orientierung über die verschiedenen Tugendkategorien, die nicht hindert, daß er in der Behandlung der einzelnen Tugenden sich getreu an die aristotelische Reihenfolge hält[2].

Er beginnt, wie Aristoteles, mit der Tapferkeit. Was er dabei über den Gegenstand dieser Tugend sagt, über Ziel und Grund des tapferen Verhaltens, sind ganz die Ausführungen des Stagiriten. Ihm folgt er auch in den Darlegungen über die Extreme der Tollkühnheit und Furchtsamkeit, wobei er die philosophischen Gedanken durch Beispiele aus der Heiligen Schrift erläutert[3]. Als Theologe frägt er am Schlusse, was über die Tollkühnheit vom theologischen

---

[1] Vgl. Divus Thomas, Bd. VII, p. 151.

[2] Aristoteles legt seiner Tugendreihe keine besondere Einteilung zugrunde, vgl. Zeller a. a. O, p. 633; Thomas behandelt die Moraltugenden nach dem Schema der vier Kardinaltugenden, denen die verwandten Tugenden untergeordnet werden, teils als partes subiectivae, als Arten der betreffenden Tugendgattung, teils als partes integrales oder Hilfstugenden, welche den Akt der Haupttugend fördern, teils als partes potentiales, welche nur nach Art einer Analogie mit der Haupttugend Verwandtschaft zeigen. Unser Autor folgt ganz dem Stagiriten und knüpft an die Tugend der Mäßigkeit und Tapferkeit, die er mit Aristoteles erörtert, verschiedene andere hauptsächlich der stoischen Ethik entnommene Tugenden, die er, wie oben gesagt, als Hilfstugenden der ersthin genannten auffaßt.

[3] Tr. II, c. 5. Vgl. Eth. Nik. III, 6–8.

Standpunkt aus zu denken sei und urteilt strenge hierüber[1]. Hierauf zählt er mit Aristoteles gewisse Verhaltungsweisen auf, die nur fälschlich tapfer genannt werden können; so die bürgerliche Tapferkeit, durch die einer sich tapfer zeigt in Gefahren, um Ehren zu erlangen und Verachtung zu entgehen, die Tapferkeit des Soldaten, die in ihm erwächst aus der Erkenntnis, daß man sich vor vielem unnötigerweise fürchte, die Tapferkeit des Zornerregten, die Kraft gibt zum Ertragen vieler Beschwerden und auch im Tiere sich zeigt, die Tapferkeit der Zuversichtlichen, welche durch viele Erfolge mutig geworden sind und die Tapferkeit der Unwissenden, welche die Gefahren nicht kennen[2].

Eine Digression von der nikomachischen Ethik geschieht insofern, als er in die aristotelische Tugendlehre auch Gedanken Ciceros über die Tugend einflicht. Es wird an die bisher behandelte Tapferkeit eine Reihe von Tugenden angefügt, die eine der Tapferkeit verwandte Gesinnung zeigen, so die Hochherzigkeit (magnanimitas), von der er eigens bemerkt, daß es nicht die aristotelische Tugend sei, über die er später handeln wolle; die Hochgesinntheit (magnificentia), das Selbstvertrauen (fidutia), die Standhaftigkeit (constantia) und die Geduld (patientia). Die genannten Tugenden werden in breiter Form dargelegt, wobei er hauptsächlich Cicero zitiert[3].

Die Mäßigkeit wird in gleicher Weise in Anlehnung an Aristoteles und Cicero behandelt[4]. Mit den Stagiriten bestimmt er das Objekt der eigentlichen Tugend der Mäßigkeit; sie hat nicht jede beliebige Lust oder Unlust zum Gegenstand und darum nicht jene Genüsse, die aus Empfang von Ehren, aus der Pflege der Wissenschaft und ähnlichem erwachsen; auch nicht jene Genüsse, die zwar körperlich sind, aber nur in sinnlich schönen Eindrücken bestehen[5]; als

[1] Si autem quaeritur qualis secundum theologos sit praedicta audatia, respondemus, quod si simpliciter sumatur tunc idem est quod iniecere sibi manus et hoc ad homicidium reducitur; si vere sit intuitu auxilii divini nulla urgente necessitate tunc est tentare Deum unde cum utrumque istorum sit contra praeceptum divinum est contra jus naturale. Patet igitur, quod sunt gravia et valde criminalia peccata.

[2] Huic vero fortitudini addit philosophus in III. eth. et in magnis moralibus fortitudines dictas per similitudinem ad hanc veram fortitudinem. Prima est ..... Vgl. Eth. Nik. III, 8, 1116*a*, 16ff.

[3] Tr. II, c. 6 und 7.

[4] C. 8.

[5] Eth. Nik. III, 10, 1117*b*, 31ff.

Theologe macht er hier eine Einschränkung und bemerkt, daß es zwar nicht die eigentliche Mäßigkeit, wohl aber die Mäßigkeit im weiteren Sinn mit diesen Dingen zu tun habe. Die Mäßigkeit in der eigentlichen Bedeutung des Wortes hat jene Genüsse zum Objekt, die aus dem Tast- und Geschmacksinn erwachsen, sie zeigt sich in den Tugenden der castitas und frugalitas [1]. Auch die näheren Ausführungen hierüber sind großenteils aristotelische Gedanken, wie die Unterscheidung zwischen Begierden, die allen lebenden Wesen gemeinsam sind und solchen individueller Art [2], deren Grund er mit Recht in der natürlichen Anlage und der Gewohnheit sieht.

Der Erörterung der Extreme der Mäßigkeit fügt er seine Abhandlung über die Virginität ein und wird durch Betonung ihres Unterschiedes von der gänzlichen sinnlichen Empfindungslosigkeit der aristotelischen Auffassung gerechter als wir dies bei Wilhelm von Auvergne gesehen haben [3]. Die sinnliche Empfindungslosigkeit im aristotelischen Sinne verurteilt er aus dem gleichen Grunde wie der Stagirite als einen des Menschen unwürdigen Zustand [4]. Von der Virginität gilt das nicht, wie er ausdrücklich bemerkt. Sie wird vom übernatürlichen Standpunkt aus beurteilt als eine Empfindungslosigkeit aus freiem Entschlusse, um ein übermenschliches, himmlisches Leben zu führen [5]. Mit verschiedenen Zitaten aus Ambrosius und Augustinus handelt er ausführlich über diese Virginität, die Art und Weise, wie sie leicht und schwer verletzt wird, wie sie schuldbar und schuldlos verloren werden kann und über die Art ihrer Wiedergewinnung [6]. Im Anschluß hieran spricht er vom

[1] L. c. 1118*a*, 23 ff.

[2] 1118*b*, 8 ff.

[3] Vgl. Divus Thomas, Bd. VII, p. 47.

[4] ... talis insensibilitas non est humana, nam alia animalia delectantur in cibis convenientibus et non in aliis, cum tamen non habeant adeo subtilem discretionem convenientis et inconvenientis secundum sensum tactus. Talis ergo bestialis est potius quam humanus. Eth. Nik. III, 11, 1119*a*, 5 ff.

[5] Nec tamen praedicta adversantur laudi virginitatis; ea quae ut diximus vera sunt secundum vitam civilem et quando talis insensibilitas est ex natura; quando autem ex proposito attendentis ad vitam superhumanam id est vitam coelestem et angelicam tunc facit habentem se maiorem hominem qui sc. mundo renuntians tantum cogitat quae divina sunt.

[6] Fol. 91 und 92.

theologischen Standpunkt aus über die verschiedenen Arten von Verfehlungen bzw. Sünden gegen die Mäßigkeit ohne besondere ethische Erwägungen[1].

Zur nikomachischen Ethik kehrt er wieder zurück, wenn er im folgenden Kapitel ebenso wie Aristoteles[2] einen Vergleich anstellt zwischen den Extremen der Tapferkeit und Mäßigkeit, näherhin zwischen Furcht und Unmäßigkeit, und zwar mit Rücksicht auf den Grad der Freiwilligkeit der hieraus hervorgehenden Handlungen[3]. Die weiteren Ausführungen dieses Kapitels bringen verschiedene mit der Mäßigkeit verwandte Tugenden, so die Enthaltsamkeit (continentia), die Milde (clementia), die Bescheidenheit (modestia), die Strenge (austeritas), die Demut (humilitas) und Diskretion, die in ähnlicher Art wie oben die Teiltugenden der Tapferkeit im Anschluß an Cicero und mit vielen Väterstellen erörtert werden.

Sein Bestreben, mit Aristoteles den Zusammenhang zu wahren, zeigt sich klar, wenn er an seine erwähnten Ausführungen über die Mäßigkeit die Tugend der Freigebigkeit (liberalitas) anschließt[4]. Von ihr spricht er allerdings zunächst in einem anderen Sinne als der Stagirite, indem er sie als jene Tugend auffaßt, die dem sittlichen Verhalten eine gewisse ungezwungene freie Natürlichkeit gibt. Doch hat diese Auffassung der genannten Tugend keine Bedeutung für die weiteren Erörterungen; in diesen ist die Freigebigkeit wieder ganz im aristotelischen Sinne aufgefaßt als jene Tugend, die in Geldsachen die Mitte hält, im Ausgeben und Empfangen[5]. Die philosophischen Darlegungen hierüber werden nun gleich anfangs unterbrochen durch eine Erörterung mehr moraltheologischer Art. Der Umstand nämlich, daß das Extrem der Verschwendung häufig hervorgeht aus Stolz und Genußsucht, gibt ihm Anlaß, den Zusammenhang der verschiedenen Laster und in Verbindung damit die sieben Hauptsünden zu behandeln, wobei er namentlich Gregor als Gewährsmann anführt. Das folgende Kapitel nimmt dann das eigentliche Thema wieder auf und hält sich in den Grundgedanken ganz an Aristoteles. So führt er aus,

---

[1] C. 9.
[2] Eth. Nik. III, 12, 1119*a*, 21.
[3] C. 10.
[4] Tr. III, c. 1.
[5] Eth. Nik. IV, 1, 1119*b*, 22.

daß der Freigebige anderen lieber Gutes tun will als Gutes von ihnen empfangen[1]. Es ist überhaupt dieser Tugend mehr eigen, in der rechten Weise zu geben; im richtigen Empfangen zeige sich eher die Gerechtigkeit. Der Freigebige gibt aber trotz seiner Bereitwilligkeit zu schenken nicht unvernünftig; er hält für sich und seine Familie das Notwendige zurück und gibt den rechten Personen zur rechten Zeit usw.[2], und das aus Wohlgefallen am Guten und darum mit Freuden. Der Freigebige wird nicht reich und jene, die ihr Vermögen durch Erbschaft erworben haben und die Not nicht aus Erfahrung kennen gelernt haben, sind freigebiger als andere[3]. Diese Gedanken werden noch weiter erläutert und mit Schriftstellern exemplifiziert.

Der Freigebigkeit stellt er die beiden aristotelischen Extreme gegenüber, die Verschwendung (prodigalitas) und das geizige Zurückhalten (illiberalitas). Er zeigt mit dem Stagiriten u. a., daß der Verschwender besser ist als der Geizige, weil er durch Alter und Mangel gebessert werden könne, weil er aus Liebe zum Geben sich verfehlt und insofern mit dem Freigebigen verwandte Züge habe[4]. An die aristotelischen Gedanken über die beiden Extreme reihen sich in den beiden folgenden Kapiteln noch weitere Ausführungen über die Sündhaftigkeit derselben; er betrachtet aber die mit der illiberalitas verbundene Habsucht als die Quelle aller jener Sünden, durch welche der Nächste in seinem Eigentum geschädigt wird und verbindet darum mit der Behandlung dieses Extrems der Tugend der Freigebigkeit in mehreren Kapiteln eine ausführliche Erörterung der verschiedenen Arten, durch welche der Mensch an Hab und Gut beeinträchtigt werden kann. Wie er oben die verschiedenen Sünden gegen das sechste Gebot in Verbindung mit dem Extrem der Mäßigkeit behandelt, so bringt er hier die mannigfachen Sünden gegen das siebente Gebot mit den Extremen der Freigebigkeit in Verbindung und zeigt dadurch deutlich das Bestreben, die gesamte Moral innerhalb des Rahmens der aristotelischen Tugendlehre darzulegen. So handelt er über Diebstahl, Raub, Sakrileg und ausführlich auch über das Zinsennehmen als eine besondere

[1] C. 2. Eth. Nik. IV, 1, 1120 *a*, 10 ff.
[2] L. c. und 1120 *a*, 25 ff.
[3] 1120 *b*, 11.
[4] C. 2, Eth. Nik. 1121 *a*, 20 ff.

Art des Geizes[1]. Mit der Behandlung der verschiedenen Arten der Eigentumsverletzung verbindet er auch gleich die Frage nach der Wiedergutmachung, der Restitution, wobei er naturgemäß vieles berührt, was wir in seinem Traktat über die Gerechtigkeit vermuten würden[2]. Er handelt dann auch über den Unterschied von Raub und Diebstahl, über das Beutemachen im Kriege und über die Notwehr, wobei er hauptsächlich der Zeit entsprechend den Krieg gegen die Ungläubigen, besonders die Sarazenen im Auge hat. Kapitel VII handelt über die Rache an zugefügtem Unrecht und ihre Erlaubtheit, wobei er hauptsächlich Stellen aus der Heiligen Schrift aus Augustin und Gregor anführt. Im folgenden Kapitel VIII erörtert er die Gerichtssitzungen in der Kirche, die Voraussetzungen zum gerechten Kriege und die Restitutionspflicht bei ungerechtem Kriege. Er bringt dann noch weitere juridische Angelegenheiten, mit interessantem Detail, so über Rückgabe von kirchlichen Gütern, die im Besitz gekommen sind, über Ersitzung und Verjährung usw., die hinreichenden Stoff zu eigener Bearbeitung bieten würden und die wir entsprechend dem Charakter unserer Abhandlung übergehen[3].

Erst im Kapitel XXII nimmt Ulrich die aristotelische Tugendreihe wieder auf mit Erörterung der Hochherzigkeit (magnanimitas); bei seinem sonstigen getreuen Festhalten an der aristotelischen Reihenfolge der Tugenden behandelt er hier die magnanimitas vor der Prachtliebe (magnificentia), während letztere bei Aristoteles an die Freigebigkeit sich anschließt. Zunächst bringt Ulrich die magnanimitas mit der Demut in Beziehung und zeigt, von Gregor und Bernhard beeinflußt, wie sie das richtige Verhalten gegenüber der Verachtung lehre. Dann aber schließt er sich mehr an Aristoteles an und gibt dieser echt griechischen Tugend ähnlich wie Thomas[4] christlichen Charakter. So liebt der Hochherzige vornehme Abkunft, Reichtum und Macht, kurz alles, was im bürgerlichen Leben Ansehen gibt; er bemerkt aber mit dem Stagiriten, daß all diese Dinge ohne Tugend den Charakter verderben, übermütig und verächtlich gesinnt machen[5].

[1] C. 3 und 4.
[2] C. 50 und 6.
[3] C. 1—21, vgl. Grabmann a. a. O., p. 491.
[4] Vgl. Divus Thomas, Bd. VII, p. 279.
[5] Tr. III, c. 22 und Eth. Nik. IV, 3, 1124*a*, 20—1124*b*, 1.

Der wahrhaft Hochherzige bedarf darum für Ulrich wie für Aristoteles der Vollkommenheit in allen Tugenden, wobei Ulrich sich wohl das Idealbild eines Heiligen denkt. Auch mit dem Hochherzigen im christlichen Sinne findet er es darum vereinbar, daß der Hochherzige sich zu hoch einschätzt, als daß er wegen Kleinigkeiten sich der Gefahr aussetzen würde, daß er aber für die Tugend Großes erdulde[1]. So nimmt er sämtliche Eigenschaften von dem Bilde, das Aristoteles vom Hochherzigen entwirft, in sein christliches Tugendbild herüber; Eigenschaften, die dem christlichen Ideal zu widersprechen scheinen, weiß er eine brauchbare Seite abzugewinnen. Daß der Hochherzige z. B. sich der empfangenen Wohltaten nicht erinnert, wohl aber der gespendeten[2], erklärt er durch das Wort der Schrift: Geben ist seliger als nehmen; daß derselbe seinen eigenen würdevollen Gang und eine gravitätische Stimme hat[3], findet er ganz dem Charakter desselben entsprechend. Auch von den beiden Extremen dieser Tugend erhalten wir das aristotelische Bild. Dabei findet er das Extrem der pusillanimitas, die sich der Ehren, die ihr von Rechts wegen zukommen, nicht für würdig hält und sich selbst unterschätzt, nicht etwa als der christlichen Demut entsprechend, sondern geradezu sündhaft; er hält eine Verkennung seiner selbst für unnatürlich und unvernünftig, sofern sie alles edle Streben unterbinde[4]. Die sich durch das gegenteilige Extrem verfehlen, nennt er mit Aristoteles töricht[5].

In Abhängigkeit vom Stagiriten nennt er auch noch eine andere Tugend, die zum Objekt die Ehren hat und die sich zur magnanimitas verhält wie die Freigebigkeit zur Prachtliebe. Sie hat es mit den Ehren im allgemeinen, nicht mit den hohen Ehren zu tun. Eine Bezeichnung für die rechte Mitte dieses Verhaltens kennt er so wenig wie Aristoteles und bemerkt, daß bald der Ehrliebende, bald

[1] 1124 b, 6 ff.
[2] 1124 *b*, 11.
[3] 1125 *a*, 12.
[4] Sequitur etiam ex hoc, quod quamvis ut dicit philosophus, talis non sit malus malitia, quae est nocumentum proximi, tamen est malus malitia turpitudinis sive peccati, quia contra naturam et rationem est privare se bonis, quibus dignus est et malitia nocumenti sibi illati, quia ex tali desperatione discedunt ab operibus virtutum …
[5] 1125 *a*, 28.

der die Ehren Fliehende die Mitte innehalte und Lob verdiene[1].

Ähnlich wie bei der Hochherzigkeit gibt er auch von der Prachtliebe (magnificentia) und ihren Extremen hinsichtlich Objekt und Betätigungsweise ganz die aristotelische Charakteristik, weswegen wir nicht weiter darauf eingehen wollen[2].

Mit Aristoteles geht er nach diesen beiden Tugenden über zur Sanftmut, jener Tugend, die als rechte Mitte der Zorneserregungen bezeichnet wird[3]. Auch die ganze Darlegung über dieselbe ist aristotelisch. Er zeigt, wie das Wort mansuetudo weniger die rechte Mitte als einen fehlerhaften Mangel in den Zornesäußerungen besage[4] und worin das Innehalten der Mitte beim Zorne besteht[5]. Das Extrem des Jähzornes und der leidenschaftlichen Erregung verfehlt sich in allem durch das gegenteilige Verhalten[6]; dabei sucht er die aristotelische Ansicht, daß nicht alle Eigenschaften des Jähzornes zugleich vorhanden sein können[7], in seiner Art und gemäß dem Wissen seiner Zeit physiologisch zu begründen[8]. Mit Aristoteles unterscheidet er drei verschiedene Arten zornmütiger Charaktere, die Acrocoloi (ὄργιλοι), die schnell erregbar sind, die amari (πικροί), die Verbitterten, die ihren Zorn lange herumtragen und die difficiles (χαλεποί), die Schwermütigen[9], und knüpft an die aristotelische Schil-

[1] Eth. Nik. IV, 4, 1125*b*, 1 ff.

[2] C. 23, Eth. Nik. IV, 2, 1122*a*, 19.

[3] C 25.

[4] 1126*a*, 1 ff.

[5] Medietas autem praedicta attenditur secundum omne genus circumstantiarum quia non irrascitur nisi secundum quod recta ratio secundum formam omnium circumstantiarum ordinabit; non ergo irrascitur nisi cum recta ratio judicat irrascendum sc. non naturae sed culpae, et cuius rei causa sc. propter zelum justitiae nec magis nec minus nec longiore tempore quam oportet. 1125*b*, 31 ff.

[6] Super abundantia autem vocatur irracundia et est excessus secundum omnes circumstantias: irracundus enim est qui irrascitur quibus non oportet et in quibus causis non oportet .... vgl. 1126*a*, 9 ff.

[7] 1126*a*, 11.

[8] Velocius enim irrascens disponitur calido velociter movente et sic eo acuto obediente in motum; diu autem tenens iram disponitur duro et frigido, in quo tamen egit calor adurendo ipsum; sic est melancholia quae est colera adusta et cum haec sint contraria non possunt inesse eidem secundum eandem complectionem.

[9] IV, 5, 1126*a*, 13.

derung derselben auch eine allerdings naive physiologische Erklärung.

Mit den Gedanken des Stagiriten über den Zorn verbindet er auch noch jene von Gregor und unterscheidet mit ihm eine ira per zelum und eine ira per vitium, die er näher erörtert.

Mit dem nächsten Kapitel geht er gleich Aristoteles über zu den so genannten gesellschaftlichen Tugenden und behandelt mit diesem zuerst die Freundlichkeit des Umgangs[1]. Wie wir bei Thomas gesehen, hat Aristoteles den christlichen Ethikern das sittlich Wertvolle gezeigt, das auch in diesen echt griechischen Tugenden sich findet und dadurch eine Änderung früherer Anschauungen bewirkt[2]. Auch Ulrich findet die aristotelischen Anschauungen hierüber in seiner christlichen Tugendlehre brauchbar und legt sie seinen Erörterungen der gesellschaftlichen Tugenden in der bisher geschilderten Weise zugrunde. Von der Freundlichkeit und der Art und Weise, wie sie die Mitte beachtet, wie sie mit Hoch und Niedrig verkehrt, von ihrem Unterschied von der eigentlichen Freundschaft und von den verschiedenen Arten der Extreme dieser Tugend erhalten wir wieder ganz das aristotelische Bild und es genügt darauf zu verweisen[3]. Den aristotelischen Gedanken fügt er noch eine Begründung des Tugendcharakters der Freundlichkeit und ihrer Notwendigkeit hinzu und vergißt als Theologe nicht, vor allem das übernatürliche Motiv, das Gebot der Liebe, in den Vordergrund zu stellen. Aber auch vor der Vernunft sieht er diese Tugend gerechtfertigt, sofern der Mensch als soziales Wesen mit anderen zusammenleben muß und dabei einer besonderen Fertigkeit bedarf, sich jedem gegenüber in der rechten Weise zu benehmen.

Der Behandlung der Wahrhaftigkeit[4] schickt er eine Erörterung des aristotelischen Wahrheitsbegriffes voraus und zählt die verschiedenen Arten der adaequatio auf, in der die Wahrheit gegeben ist. Die Wahrhaftigkeit selbst und ihre Extreme werden in den Hauptzügen ebenfalls mit Aristoteles beschrieben[5]. Bei letzteren betont er als Theo-

---

[1] C. 25.
[2] Vgl. Divus Thomas, Bd. VII, p. 283 ff.
[3] C. 25, fol. 153 *b* ff. Eth. Nik. IV, 6, 1126 *b*, 11—1127 *a*, 12.
[4] C. 26.
[5] Eth. Nik. IV, 7, 1127 *a*, 23.

loge vor allem den lügenhaften Charakter und verbindet darum mit der Tugend der Wahrhaftigkeit in den beiden folgenden Kapiteln seine Erörterungen über die Arten und die Sündhaftigkeit der Lüge, Heuchelei und Verstellung.

An die Wahrhaftigkeit schließt Aristoteles als dritte gesellschaftliche Tugend die eutrapelia an, die Tugend des guten Umgangs. Getreu dieser Reihenfolge wird sie auch von Ulrich im folgenden Kapitel behandelt[1]. Als Theologe glaubt er es gleichwohl rechtfertigen zu müssen, daß man beim Umgang von einer Tugend spreche, denn er trage ja keinen sittlichen Charakter, sei aber von sittlicher Bedeutung mit Rücksicht auf die übrigen Tugenden, die sie fördere. In seinen weiteren Ausführungen nähert er sich ganz den Darlegungen des Philosophen. Mit ihm begründet er ihre Notwendigkeit aus der Berechtigung der Erholung und aus der Schwierigkeit, gerade in der Unterhaltung und im Scherze die rechte Mitte zu beachten[2]. Zum Zwecke der Erholung billigt er mit Philosophen auch die anständigen Komödien, während die schlechten mit Recht verboten sind[3]. Die Extreme dieser Tugend sind ihm mit Aristoteles die Bomolochoi, die überall und um jeden Preis lachen zu erregen suchen und darauf es überall abgesehen haben[4]. Sie findet er vom theologischen Standpunkt aus noch besser als die eigentlichen Spötter (derisores), die alles lächerlich und verächtlich machen. In beiden Verhaltungsweisen hänge die Sündhaftigkeit vom Gegenstand ab, mit dem sie sich befassen. Ihr Gegenteil sind die duri (ἄγροικοι), die finsteren und trockenen Menschen, die weder selbst Scherz machen noch den Scherz anderer gerne ertragen. Diesen Fehler beurteilt er vom christlichen Standpunkt aus milder als den ersteren.

Die Reihe der mit der Starkmut und Mäßigkeit verknüpften Tugenden wird geschlossen mit der Scheu oder

[1] C. 29.

[2] 1127*b*, 33 ff.

[3] Oportet enim aliquando propter iucunditatem hominum in ludis convitiari et convitia hominum repraesentare, sicut fit in ludis comaediarum et tragoediarum, qui ad requiem inventi sunt, convitium enim est quaedam contumelia; quaedam autem contumeliae sunt adeo magnae quod tristitiam et odium faciunt inter conviventes et ideo a legispositoribus intendentibus cives tenere in concordia prohibitae sunt dicit. Vgl. Eth. Nik. IV, 8, 1128*a*, 22.

[4] 1128*a*, 4 ff.

Schamhaftigkeit (verecundia), mit der auch Aristoteles die Behandlung der im 4. Buche aufgezählten Tugenden schließt. Mit ihm bestimmt er sie als Furcht vor Beschämung[1] und bezeichnet sie als eine Mitte, nicht aber als Tugend[2], wenngleich, wie ihm bekannt ist, manche christliche Ethiker sie für eine solche halten; mit ihm findet er sie bei jungen Leuten besonders am Platze, während ältere des Schutzes des Schamgefühles nicht bedürfen sollen[3]. Auch ihre Extreme charakterisiert er mit Aristoteles.

Schon früher in Verbindung mit der liberalitas hat Ulrich Fragen einbezogen, die das Verhalten zum Nächsten betreffen und darum der Gerechtigkeit sich unterordnen, wie die Verletzung des Eigentums, die Restitution usw. Seine eigentliche Abhandlung über die Kardinaltugend der Gerechtigkeit aber schließt Ulrich gleich Aristoteles an die Behandlung der gesellschaftlichen Tugenden und der Scheu an und widmet ihr einen eigenen umfangreichen Traktat, der aber in den Hauptzügen gleichwohl wieder aristotelischen Charakter trägt. Eingeleitet wird er wie bei Aristoteles durch eine Erörterung der Gerechtigkeit im allgemeinen[4]. Er hebt ihren Charakter als Moraltugend hervor und sagt, daß sie es mit den Affekten zu tun habe, sofern diese die inneren Ursachen der Handlungen sind, eine Ansicht, die Ulrich mit seinem Lehrer Albert dem Großen gemeinsam hat[5]. Freilich bemerkt er einschränkend, daß sie als bürgerliche Tugend doch mehr die Handlung zum Gegenstande habe, denn sie ordne die Beziehungen zum Nächsten, die nicht mittels der inneren Affekte, sondern der äußeren Handlungen geregelt werden. Nur das göttliche Gesetz, bemerkt er als Theologe passend, schaue in den Beziehungen der Menschen zu einander auch auf die Affekte, nicht aber die Begründer des positiven Rechtes[6]. Sodann leitet er die verschiedenen Arten der Gerechtigkeit gleich Aristoteles aus den verschiedenen Arten der Ungerechtigkeit ab[7] und begründet

[1] Eth. Nik. IV, 9, 1128*b*, 11.
[2] Eth. Nik. II, 7, 1108*a*, 31.
[3] 1128*b*, 16 ff.
[4] Tr. IV, c. 1.
[5] Vgl. Alb. M. Comm. in Eth. III, tr. 2, c. 1 und Eth. V, tr. 1, c. 1: Passio enim communis non est, sed operatio solum ad communitatem habet relationem.
[6] Fol. 164*a*.
[7] L. c. und Eth. Nik. V, 1, 1129*a*, 31 ff.

es empirisch damit, daß uns vor einer Tugend immer zuerst der Mangel derselben zum Bewußtsein komme. Ungerecht ist, wer gegen das Gesetz verstößt, wer habsüchtig ist und wer nicht gleichmäßig sich mit anderen in Vorteil und Nachteil teilen will. Hieraus ergibt sich ihm die Gerechtigkeit als Gesetzmäßigkeit und als Gleichheit. Die Gerechtigkeit im ersteren Sinn besagt den Inbegriff aller bürgerlichen Tugenden. Von ihr unterscheidet er die iustitia generalis im theologischen Sinn, die nicht nur alle bürgerlichen vom Gesetze vorgeschriebenen Tugenden umfasse, sondern alles, was von Gott vorgeschrieben ist, auch jene Tugenden, die sich mit den inneren Affekten befassen, sowie die theologischen Tugenden. Sie erhebt er aber dann mit jenen Lobsprüchen, die Aristoteles seiner allgemeinen Gerechtigkeit spendet[1].

Übergehend zur speziellen Gerechtigkeit[2] bringt er zunächst eine ausführliche Einteilung derselben, vom genetischen und ethischen Standpunkt aus. In ersterer Beziehung ergeben sich die verschiedenen Arten des Rechtes, das Naturrecht, das gesetzliche Recht und das Gewohnheitsrecht, die er hauptsächlich mit Berufung auf Cicero erörtert. In ethischer Beziehung kommen ihm jene Arten der Gerechtigkeit in Betracht, die sich im gerechten Handeln zeigen; das sind aber die aristotelischen, weshalb er sich bei ihrer Erörterung wieder ganz an den Stagiriten hält. Was er über die distributive und kommutative Gerechtigkeit ausführt, über die Gleichheit und die Mitte dieser beiden Arten, sowie über die unrichtige Auffassung der Gerechtigkeit als bloßer Wiedervergeltung, ist zum größten Teil fast wörtlich von Aristoteles herübergenommen, so daß es nicht notwendig ist, seine diesbezüglichen Gedanken näher darzulegen[3]. Dasselbe gilt vom nächsten Kapitel; er bringt hier im Anschluß an Aristoteles weitere Ausführungen über die kommutative Gerechtigkeit, wie sie im Tausch und Umsatz sich betätigt, über die Notwendigkeit eines einheitlichen Wertmaßes, aus dem das Geldwesen sich entwickelte, über die Verschiedenheit der Mitte, wie sie der Gerechtigkeit zukommt im Unterschied von jener der übrigen Moral-

[1] L. c. und Eth. Nik. V, 1, 1129*b*, 27 ff.
[2] C. 2.
[3] C. 3 und Eth. Nik. V, 3–5.

tugenden[1]. Hierauf bringt er verschiedene Definitionen der Gerechtigkeit, in erster Linie jene von Aristoteles und handelt zum Schluß über die Aufgabe des Fürsten, die Beobachtung der Gerechtigkeit zu wahren. Nicht mehr kann er dagegen dem Stagiriten folgen, wo er über das iustum dominativum (*τὸ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τό πατρικὸν*) die Gerechtigkeit des Vaters und Fürsten handelt[2]. Für Aristoteles gibt es kein Rechtsverhältnis zwischen Herrn und Sklaven, Vater und Kind, höchstens noch zur Frau[3]. Das Christentum zeigt Ulrich eine andere Auffassung und demgemäß ein anderes Gerechtigkeitsverhältnis zwischen Herrn und Knecht, Fürst und Untertan, Vater und Sohn, Mann und Weib, das er mit vielen Zitaten aus der Heiligen Schrift darlegt.

Das Schlußkapitel über die Gerechtigkeit bringt hingegen wieder aristotelische Ausführungen. Ulrich zeigt, wie das Gerechte, auf Grund des Naturrechtes überall ein und dasselbe, in concreto durch Entwicklung bei verschiedenen Völkern mannigfache Formen annimmt[4], betont dann mit Aristoteles den Unterschied zwischen materiell und formell Unrecht tun und ergeht sich ausführlich in den vom Stagiriten aufgeführten Möglichkeiten, wie man materiell gerecht bzw. ungerecht handeln könne, ohne daß auch formell eine solche Handlung vorliegt[5].

In den Kapiteln 6 bis 14 handelt er über das Gebet und die Tugend der Religiosität und ordnet so letztere gleich Thomas als Moraltugend der Gerechtigkeit unter. Kapitel 15 handelt über den Gehorsam gegen göttliche und menschliche, geistliche und weltliche Autorität, das folgende Kapitel über die gratia (Eucharistia) im Sinne einer Tugend der Danksagung. Im Anschluß hieran bringt er einen längeren Traktat über die Wohltätigkeit, wobei er häufig Seneca „de beneficiis" zitiert. Den ganzen Traktat über die Gerechtigkeit schließt Ulrich mit einer Erörterung der Billigkeit (Epikia) und versteht darunter gleich dem Stagiriten die Fähigkeit, die allgemeinen Gesetze auf die besonderen Fälle

---

[1] C. 4, vgl. Eth. Nik. V, 5, 1133*a*, 5—1134*a*.
[2] L. c. vgl. Eth. Nik. V, 6, 1134*b*, 9ff.
[3] L. c.
[4] C. 5, vgl. Eth. Nik. V, 6, 1134*b*, 18ff.
[5] L. c. und Eth. Nik. V, 8—9, 1135*a*, 16—1137*a*, 4.

anzuwenden[1]. Im gleichen Kapitel bringt er noch eine kurze Ausführung über die Intellektualtugenden und die Bestimmung der Mitte durch dieselben, worauf wir im folgenden noch zurückkommen. Ohne die ganze Frage noch zu Ende zu führen, bricht er seine moralischen Abhandlungen ab mit den Worten: Et ideo de his habitibus specialiter restat prosequi.

b) Die Tugend eine medietas

Der enge Anschluß Ulrichs im Aufbau seiner Tugendlehre an die aristotelische Ethik bedingt seine Stellung zum aristotelischen Tugendprinzip. Mehr als bei den anderen der bisher genannten Autoren hat dasselbe bei ihm Anerkennung und Verwendung gefunden. Es erscheint nicht, wie bei Thomas, dem Prinzip der ratio recta untergeordnet; letzteres kommt wohl auch bei ihm als oberste und letzte Norm zur Geltung, sofern es erste und oberste Eigenschaft der sittlichen Handlung ist, daß sie mit der rechten Vernunft übereinstimme[2]; aber während bei Thomas, wie wir gesehen haben, der Begriff der recta ratio das Fundament für seine Lehre von den Moraltugenden bildet, ist es bei Ulrich die medietas, die als das Wesentliche an der Tugend betont wird. Freilich entbehrt zum Teil auch gerade dadurch Ulrichs Tugendlehre jener straffen Einheit und klaren Begründung, die man wie in allen Schriften so auch in der Moral des Aquinaten bewundern muß.

In der allgemeinen Begriffsbestimmung der Tugend als einer medietas hält sich Ulrich, wie oben erwähnt, an die diesbezüglichen Ausführungen im 2. Buche der nikomachischen Ethik. Zur Rechtfertigung der Verknüpfung des Gedankens der Mitte mit dem Wesen der Moraltugend verweist er ähnlich wie Thomas und auf Grund der Ausführungen des Stagiriten[3] auf das Moment der Teilbarkeit, das im Objekt der Moraltugend, in der Lust und Unlust sich findet und das er gegeben sieht in den verschiedenen Umständen, die den Tugendakt begleiten und deren Mißachtung bald als ein Zuviel bald als ein Zuwenig dieses Aktes sich herausstellt[4]. Für die Tugendnorm der Mitte spricht nach Ulrich ferner ihre Natürlichkeit, sofern in der Natur sich weder Überfluß

[1] C. 28, vgl. Eth. Nik. V, 9, 1137*b*, 13.
[2] Tr. II, c. 2, fol. 79*b*.
[3] Eth. Nik. II, 6, 1106*b*, 21 ff.
[4] Tr. II, c. 2, fol. 81*a*.

noch Mangel finde; deshalb sei sie auch verhältnismäßig leicht zu beobachten. Er glaubt die menschliche Natur durch eine keimhafte Anlage geradezu eingestellt für das harmonische Mittelmaß, das durch die Tugend ausgeprägt werden soll[1]. Diese Eigenschaft der Mitte wird sodann näherhin dargelegt mittels der schon bei früheren Autoren wiederholt erwähnten termini des medium rei und medium rationis, die er an Hand der aristotelischen Beispiele erläutert[2]. Hinsichtlich der Tragweite des Prinzips der Mitte bemerkt er gleichfalls mit dem Stagiriten einschränkend, daß von einer Mitte nicht gesprochen werden kann in den Dingen, die ihrer ganzen Natur nach schlecht sind[3]. Auch jene Erläuterungen des Philosophen, die dieser im 8. und 9. Kapitel an sein Prinzip anknüpft, macht sich Ulrich zu eigen. Er bespricht den Gegensatz der Extreme untereinander und jenen zur vernunftgemäßen Mitte, die Gründe, weshalb bald das eine, bald das andere Extrem der tugendgemäßen Mitte näher sei, zieht daraus die gleichen Folgerungen wie Aristoteles betreffs des Auffindens der rechten Mitte[4]. Beschwichtigend bemerkt er auch am Schlusse mit Rücksicht auf die Schwierigkeit, mit der sich manchmal die rechte Mitte finden lasse, daß der noch nicht tadelhaft sei, der nur ein wenig von der rechten Mitte abweiche[5] und bezeichnet dies vom theologischen Standpunkt aus als eine läßliche Sünde.

Auf das Zusammenwirken von Intellektual- und Moraltugend bei Bestimmung der Mitte kommt Ulrich, wie oben bemerkt, am Schlusse seiner umfangreichen Moral zu sprechen. Er folgt auch hier dem Gedankengang des 6. Buches der nikomachischen Ethik und ergeht sich mit Aristoteles zunächst über die weitere Differenzierungsmöglichkeit des vernünftigen Seelenteiles sowie über das Zusammenwirken der verschiedenen Seelenkräfte untereinander[6]. Da, wie schon ange-

[1] Tr. II, c. 2, fol. 79*a*. Cum in omnibus moralibus medium determinetur ad nos, oportet aliquod esse in nobis, quod sit mensura medii; nihil autem mensuratur nisi per aliquod primum et simplicissimum suae naturae. In nobis ergo est aliquod primum et simplicissimum de natura medii virtutis et hoc est per quod innati sumus suscipere virtutes.

[2] L. c.

[3] Fol. 81*b*, vgl. Eth. Nik. II, 6, 1107*a*, 8.

[4] Fol. 81*b* und 82*a*. Vgl. Eth. Nik. 1108*b* 11—1109*b*, 18.

[5] 1109*b*, 18.

[6] Tr. IV, c. 28, fol. 247*a* ff. Eth. Nik. VI, 1, 1139*a*, 1 ff.

deutet, dieser Abschnitt nicht mehr vollendet wurde, kam Ulrich auch bei unserer Frage zu keinem endgültigen Resultat. Er weist zwar hin auf die Abhängigkeit der Moraltugenden von den Intellektualtugenden in der Bestimmung der rechten Mitte [1], sofern er aber dabei zur freien Entscheidung für einen Tugendakt nicht nur die Mitwirkung der praktischen Vernunft, sondern auch die Moraltugend selbst als notwendige Bedingung voraussetzt [2], kommt er in dem uns vorliegenden Teile zu keiner Lösung des obigen, dem Stagiriten vorgeworfenen Widerspruches. Daß er sich aber von Thomas in seiner Ansicht nicht allzuweit entfernen dürfte, ist anzunehmen mit Rücksicht auf seine Ausführungen über die Teilnahme des menschlichen Verstandes am göttlichen Lichte [3], eine von anderen Autoren oft bildlich gebrauchte Wendung zur Bezeichnung der Synderesis [4], wobei sich freilich bei unserem Autor auch arabischer Einfluß geltend macht.

Was die spezielle Anwendung des Gedankens der Mitte bei Behandlung der einzelnen Tugenden betrifft, beherrscht er in gewissem Sinne die gesamte Moral Ulrichs. Jede der vielen von ihm behandelten Tugenden wird wie bei Aristoteles als ein mittleres zwischen zwei fehlerhaften Extremen betrachtet und jeder dementsprechend zwei Laster unter dem Gesichtspunkt des Übermaßes und Mangels zur Seite gestellt. Dies ist nicht nur bei jenen Tugenden der Fall, die Ulrich von der aristotelischen Ethik herübergenommen hat, auch jene Teiltugenden der Mäßigkeit und Tapferkeit, die er anderen Autoren, namentlich Cicero entlehnt, treten uns in dieser Form entgegen. Selbst die christliche Tugend der Demut wird mit dem Prinzip der Mitte verbunden und ihr ein Extrem fehlerhafter, übergroßer Demut gegenübergestellt [5]. In seiner ausführlichen Klassifikation des sittlichen Verhaltens unterscheidet er diese übergroße Demut

[1] Medium moralium virtutum non potest determinari nisi per virtutes intellectuales; medio autem non determinato nulla virtus habet virtutis rationem.

[2] Electio enim est appetitus consiliativus, consilium autem non est sine mente practica, et cum consilium non sit nisi operabilium per nos et omnia talia reducuntur ad moralem habitum, patet quod electio non est sine mente practica nec etiam sine habitu morali.

[3] Vgl. Divus Thomas, Bd. VII, p. 272.

[4] Vgl. Bonav. Sent. II, d. 39, art. 2, q. 1 concl.

[5] Tr. II, c. 10.

auch von der pusillanimitas, die er als Extrem der Hochherzigkeit verurteilt[1] und die sich der von Rechts wegen zukommenden Ehren nicht für würdig erachtet. Er sieht das Extrem der Demut darin, daß einer seine guten Fähigkeiten und Vorzüge gänzlich verkennt und deshalb eine vorteilhafte Stellung zum eigenen Nachteil preisgibt[2]. Den sündhaften Charakter solcher extremer Demut sieht er begründet in dem Undank gegen Gott und den schlimmen Folgen, die nicht selten Verzweiflung und Selbstmord sind. Das Gegenteil dieses Extrems ist der Stolz, den er als den häufigeren Fehler ausführlich behandelt. Der Einfluß des Gedankens der Mitte zeigt sich ferner, wenn er als Beweisgrund für den Tugendcharakter mancher Verhaltungs- und Betätigungsweisen anführt, daß sie sich dem Prinzip der Mitte unterordnen und der fehlerhafte Mißbrauch durch Übermaß und Mangel geschehen kann. In diesem Sinne bezeichnet Ulrich die Unterhaltung und das Spiel als eine Mitte[3]. Auch die Dankbarkeit wird aus diesem Grunde als eine Tugend bezeichnet. Sie besagt ein mittleres Verhalten zwischen den Extremen der Undankbarkeit (acharistia) und einer gewissen überschwenglichen Art zu danken, die er fatuitas nennt[4]. Mit dieser Betonung der Tugend als eines mittleren Verhaltens hängt es zusammen, wenn gelegentlich jenes Extrem als sündhafter bezeichnet wird, das weiter von der tugendgemäßen Mitte absteht[5]. Dieser Gedanke findet sich verwendet bei den Extremen der Tugend der Freundlichkeit oder des geselligen Umgangs. Hier steht die Streitsucht in größerem Gegensatz zur Mitte als die Schmeichelei und ist darum auch größere Sünde.

---

[1] Vgl. p. 13.

[2] Vitium autem huic virtuti oppositum quod excedit in plus est deiectio, qua quis etiam bona, quae vere in se habet, non cognoscit vel etiam statum suum abicit in malum suum. Non habet nomen hoc vitium sed circulo loquendo vocamus ipsam nimiam humilitatem.

[3] Tr. III, c. 29. Quantum ad modum virtutis sic ipsa est virtus, quia habet extrema in amplius et minus; ambo vituperabitur et medium est bonum et laudabile.

[4] Tr. IV, c. 15. Et est medium duarum malitiarum scilicet ingratitutinis et alterius peccati innominati, quod in superfluitate consistit, quae superfluitas non est in actu gratitudinis, ... sed secundum aliquam circumstanti am modum excedit.

[5] Tr. III, c. 20: Quia peccatum maius est, quod plus distat a medio virtutis.

Unter einem anderen Gesichtspunkte kommt das Prinzip der Mitte zur Geltung, wo Ulrich dasselbe benützt zur Begründung der verschiedenen Hilfstugenden, die er der Mäßigkeit und Tapferkeit beifügt[1].

Was die Gerechtigkeit und ihr Verhältnis zur Mitte betrifft, hält er sich hier, wie im allgemeinen Überblick schon bemerkt wurde[2], so sehr an die aristotelischen Ausführungen, daß es nicht notwendig ist, noch eigens darauf einzugehen. Auf seine eigenen Ausführungen über rechtliche Fragen, wie Vergeltung, Restitution u. dgl. haben indes die aristotelischen Gedanken keinen Einfluß. Im Traktat über die Gerechtigkeit erörtert er das Gerechte als ein Gleiches und eine Mitte im Sinne des Stagiriten und betrachtet demgemäß die Aufgabe des Richters als eine Wiederherstellung der rechten Mitte und der Gleichheit durch Zweiteilung, ohne dabei auf die Schwierigkeit hinzuweisen, die in dieser Auffassung liegt, wie oben im Anschluß an Thomas von Aquin gezeigt wurde[3]. Wo er aber vor der Erörterung der Gerechtigkeit die verschiedenen Arten der Wiedergutmachung der Eigentumsverletzung bespricht, hat er das rechtliche Verhältnis bereits richtig erfaßt und die Lücke der aristotelischen Anschauung überall vermieden. Den Gedanken, daß es sich bei Eigentumsverletzung nicht nur um Ausgleich des Zuviel und Zuwenig, sondern auch um Bestrafung des Unrechttäters handelt, bringt er z. B. zum Ausdruck, wo er vom Verfahren gegen den ungerechten Richter spricht[4]. Hat derselbe infolge Bestechung durch ungerechtes Urteil jemand beschädigt, so soll er diesem nicht nur Schadenersatz leisten, sondern selbst noch außerdem schwer bestraft werden ob seiner Pflichtverletzung[5].

[1] Tr. III, c. 10. Post haec de adiunctis virtutibus principalibus determinare volentes non agemus nisi de virtutibus adiunctis fortitudini et temperantiae quia iustitia et prudentia non habent virtutes adiunctas, eo quod ipsae consistunt circa medium rei, quod uno modo est et non dicitur nisi secundum rem; fortitudo vero et temperantia consistunt circa medium quoad nos, in quo multa instrumentaliter deservientia requiruntur circa quae sunt virtutes adiunctae.

[2] Vgl. p. 12.

[3] Vgl. p. 112.

[4] Tr. III, c. 13.

[5] Iudex tenetur laeso ad aestimationem litis. Insuper si pecunia sibi data est, ut non iudicaret et ideo omisit iudicare tenetur restituere non ei qui turpiter dedit et debet puniri in eo in quo deliquit, scilicet in cuius iniuriam accepit.

Dasselbe verlangt er von dem, der durch grobe Nachlässigkeit oder aus Unwissenheit ein ungerechtes Urteil fällt[1]. Eine der aristotelischen Anschauung fernliegende Auffassung des Wiederausgleiches ist es auch, wenn er Restitution verlangt nicht nur in Fällen, wo Rechtsverletzung durch eigene Aktivität vorliegt, sondern auch da, wo passives Verhalten die Rechtsverletzung durch andere begünstigte[2].

Trotz des engen Anschlusses an Aristoteles ging so der Autor ebenso wie Thomas stillschweigend über die Mängel der Gerechtigkeitslehre des Stagiriten hinweg und behandelte die diesbezüglichen praktischen Fragen auf Grund der üblichen Rechtsauffassung.

Das Tugendprinzip der Mitte wie die aristotelische Tugendlehre überhaupt ist, wie sich auf Grund vorausgehender Darlegungen abschließend bemerken läßt, der Rahmen, dem Ulrich seine gesamte Moral einfügt. Thomas baut seine Moral auf der recta ratio auf und benützt den Gedanken der medietas akzidentell, wo er zur Charakterisierung der Tugenden und ihrer Gegensätze besonders geeignet erscheint. Ulrich dagegen bleibt beim Gedanken der aristotelischen medietas stehen; im Gegensatz zu allen bisher behandelten Autoren, die bei Wesensbestimmung der Tugend sich hauptsächlich an Augustin und teilweise an Cicero hielten, betont er nur den aristotelischen Tugendbegriff, und während die früheren Autoren und auch Thomas die Tugenden unter dem Gesichtspunkte der vier Kardinaltugenden erörtern, folgt er ganz der Anordnung des Stagiriten, sämtliche Tugenden als medietas bezeichnend und die entgegengesetzten Laster als Übermaß und Mangel ihnen zur Seite stellend. Kaum eine andere Tugendlehre der scholastischen Autoren dürfte in dem Grade aristotelische Färbung zeigen wie jene Ulrichs. Freilich hat sie gerade ob dieser ihrer Abhängigkeit geringen bleibenden Wert, Ulrich von Straßburg knüpft seinen berühmten Namen mehr an seine metaphysisch-dogmatischen Arbeiten.

Soweit die übrigen oben nicht genannten Autoren nach Thomas über das Tugendprinzip der Mitte handeln, ist ihre Auffassung und Verwendung desselben ähnlich jener des Aquinaten. Die Streitfragen, die lebhafte Diskussion unter

---

[1] Insuper praeter restitutionem debet puniri sicut pro gravissimo crimine.

[2] Tr. III, c. 5.

den verschiedenen Schulen hervorriefen, waren hauptsä lich naturphilosophischer und metaphysischer Natur, währe die Ethik für die Behandlung keine neuen Gesichtspunk bot, so daß eine Untersuchung unserer Frage bei den weiter Autoren ein geringes Resultat zeitigen dürfte.

Abschließend dürfte es von Interesse sein, die a der bisherigen Untersuchung gewonnene Ansicht über d Stellungnahme der Scholastik zum Prinzip der Mitte vergleichen mit der Kritik moderner Autoren über dasselb Es ist vor allem Hartmann, der dem aristotelischen Prinz der Mitte zum Vorwurf macht, daß es in eine „bedenklic Apotheose der Mittelmäßigkeit“ auslaufe[1]. Es passe bess nach China, wo es auch schon längst vor Aristoteles g golten habe, wo Exzentrizität das höchste Verbrechen un Mittelmäßigkeit die einzige Tugend sei. Nur ein flüchtig Blick auf die Art, wie Aristoteles selbst sein Prinzip au die einzelnen Tugenden anwandte, besonders auf die Hoch herzigkeit und Großgesinntheit, zeigt das Unzutreffend dieses Vorwurfes. Nichts weniger als Mittelmäßigkeit wa es, was Aristoteles als Prinzip aufstellen wollte. Ebenso wenig findet sich eine derartige Auffassung bei irgend einem Scholastiker, der vom Innehalten der Mitte spricht Es mag vielleicht Horaz diese hausbackene Sittlichkei empfohlen haben mit seinem bekannten in medio virtus die Scholastiker verstanden darunter etwas anderes. Gewiß warnten sie in Verwertung des Gedankens auch vor einem Zuviel im Guten, aber immer nur mit der einen Begründung daß das Übermaß die Kräfte frühzeitig aufreibe[2].

Abgesehen von dieser extremen Anschauung Hartmanns hat die scholastische Auffassung auch manche Ähnlichkeit mit der modernen Beurteilung des Prinzips der Mitte, besonders hinsichtlich seiner Verwendungsmöglichkeit. Hartmann findet es brauchbar für die „Grenzgebiete des sittlichen Lebens“, für die Grundlagen der Sittlichkeit[3]. Besser ist es zu sagen, daß es sich hier um die Bejahung naturberechtigter Triebe handle[4]. Die Affekte haben ihren Lebenszweck sie sind nicht völlig zu unterdrücken. Damit sind es die mit

---

[1] Hartmann: Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins; das Moralprinzip der rechten Mitte oder des Maßes, p. 122.

[2] Vgl. p. 7 und 109.

[3] A. a. O., p. 120. Gomperz a. a. O.

[4] Gomperz a. a. O., p. 206.

dem Körper zusammenhängenden Tugenden der Tapferkeit und Mäßigkeit, wo das Prinzip der Mitte mit Recht gebraucht wird. Hier wird seine Anwendung von den Neueren nicht bestritten[1]. Unsere ganze Untersuchung hat im vorangehenden gezeigt, wie auch die Scholastiker im eigentlichen Sinne nur bei den Tugeuden der Tapferkeit und Mäßigkeit von einem Innehalten der Mitte sprachen[2]. In Abhängigkeit vom Stagiriten gehen sie aber über dieses engere Gebiet hinaus; wie Aristoteles da von Mitte spricht, wo ein sittlicher Akt in all seinen Umständen gebührend geordnet ist, so wenden auch sie das Prinzip in diesem weiteren Sinne auf alle Tugenden an. Das Nichtbeachten der Umstände, sofern es negativ durch Nichtsetzung und positiv durch Setzung eines Aktes geschehen kann, trägt nach ihrer Ansicht etwas vom Charakter des Zuviel und Zuwenig in sich[3]. Es haben hier die Scholastiker besser gesehen als Hartmann, der meint, die wirklichen Tugenden wüßten nichts von einer Beschränkung, wie sie durch das Prinzip der Mitte geboten sei[4]. Die von ihm genannte Tugend der Nächstenliebe hat gewiß keine Schranken in dem Sinne, als ob sie sich nur auf eine bestimmte Anzahl von Personen beziehen sollte, hier ist sie unbegrenzt; es erwachsen ihr aber Einschränkungen in der Art und Weise ihrer Betätigung; sie darf nicht blind machen für die Fehler des Nächsten, und darf nicht zu einer Leistung veranlassen, die der sittlichen Förderung des Nächsten schädlich ist. Es ist der gleiche Sinn, wenn gesagt wird, daß man mit Liebe ebenso wie mit Haß quälen kann[5].

Damit stehen wir vor der Brauchbarkeit des aristotelischen Tugendbegriffes für die christliche Ethik überhaupt. Wir haben gesehen, wie verschieden die Ansicht der Scholastiker in dieser Frage war. Schon Wilhelm von Auxerre findet auch für sie im aristotelischen Tugendprinzip ein brauchbares Moment, er nennt einige Schranken der christlichen Tugend der Geduld[6]. Alexander von Hales scheidet das christliche Vollkommenheitsideal von der gewöhnlichen

[1] Garve: Die Ethik des Aristoteles, p. 16 und Jodl. I, p. 41.
[2] Vgl. p. 20, 44, 48, 65, 93.
[3] Vgl. p. 35, 48, 98.
[4] Hartmann a. a. O., p. 121.
[5] Becher: Die Grundfrage der Ethik, p. 193.
[6] Vgl. p. 16.

Betätigung der Tugend und läßt nur für letztere das Prinzip der Mitte gelten[1]. Er ist überhaupt geneigt, ähnlich oben genannten modernen Kritikern das Prinzip der Mitte einer ausgesprochenen Diesseitsmoral beizulegen[2]. Anders Thomas von Aquino. Für ihn beruhen auch die speziell christlichen Tugenden auf der Grundlage der Vernunftgemäßheit des sittlichen Handelns. Ihre Norm ist zwar eine andere und höhere, aber es ist auch bei ihnen die Möglichkeit gegeben, sich unvernünftig zu verhalten und darum sieht Thomas auch hier die Betonung des Maßvollen und der richtigen Mitte am Platze[3]. Schon die alten Asketen forderten ein kritisches Vorgehen in der Übung dieser Tugenden (discretio), ihr Gedanke wurde mittels aristotelischer Terminologie von den Scholastikern, besonders von Thomas, auf breitere Grundlage gestellt.

Eine andere Frage ist aber, ob in diesen Tugenden sich bereits das ganze christlich-asketische Vollkommenheitsstreben erschöpft. Wir haben oben gesehen, wie bei manchen Autoren das unklare Urteil über die Anwendbarkeit des aristotelischsn Gedankens verbunden war mit einer unklaren Unterscheidung von Natur und Übernatur im sittlichen Leben. Für Wilhelm von Auxerre sind die dona Tugenden und beachten die Mitte[4], Bonaventura sucht nach einer klaren Absonderung zwischen dona und virtutes[5]. Empirisch ist es noch eine Frage und Aufgabe der christlichen Religionspsychologie, ob sich ein Zustand feststellen läßt, wo an Stelle der auch die christlichen Tugenden bewußt leitenden Vernunft eine höhere Führung tritt, das, was die Scholastiker mit dem Ausdruck dona bezeichneten. Hier könnte dann von einer Tugend im eigentlichen Sinne und, darum auch von einer Mitte nicht mehr die Rede sein, das Entscheidende ist bei ihnen die völlige Hingabe des menschlichen Willens an die fühlbare Leitung des göttlichen Geistes. Thomas ist sich in dieser Scheidung von Natur und Übernatur klar. Er faßt die dona als die Fähigkeiten, dieser Leitung zu folgen[6], und scheidet sie so von den Tugenden

[1] Vgl. p. 34.
[2] Vgl. p. 38, vgl. Jodl. I, p. 41.
[3] Vgl. p. 102.
[4] Vgl. p. 16.
[5] Vgl. p. 44.
[6] Vgl. p. 103 und I, 2, q. 68, art 1.

im gewöhnlichen Sinne aus. Es läßt sich darum die Frage nicht mit dem Einwurf abtun, daß bei ihm Natürliches und Übernatürliches unvermittelt nebeneinander stehe[1].

Hartmann wirft dem Prinzip der Mitte vor allem auch seine Ungeeignetheit als objektiver Maßstab des Sittlichen vor, da die Mitte durch den Charakter des einzelnen begründet ist und deshalb die verschiedenen individuellen Mitten sehr weit divergieren können[2]. Es ist richtig, daß die rechte Mitte sich ganz der subjektiven Natur und Neigung des einzelnen anzupassen hat, was die Scholastiker durch den Ausdruck des medium quoad nos im Anschluß an Aristoteles genügend betonten. Es wurde aber auch darauf hingewiesen, wie gerade mit dem Bekanntwerden der ganzen aristotelischen Ethik im Anschluß an das 6. Buch derselben das Prinzip der Mitte dem Prinzip der vernünftigen Menschennatur untergeordnet wurde[3]. Nicht so sehr der normierende Charakter desselben war es, was die Scholastiker betonen wollten, als vielmehr die in ihm liegende Harmonie; gleich dem Stagiriten deuteten sie an, daß die sittliche Handlung, wenn sie mit ihrer Norm übereinstimmt, an sich etwas Gemessenes, Harmonisches, Abgerundetes zeigt, dem nichts hinzuzufügen und von dem nichts hinwegzunehmen ist, kurz, daß sie in der Mitte sich befinde; es war die richtige Mitte eine Begleiterscheinung der guten Handlung. Mit der Rezeption des Gedankens der Mitte wollten sie vorerst nur, wie das die Untersuchung der einzelnen Autoren zeigte, eine Eigenschaft der Tugend zum Ausdruck bringen; das Prinzip, das hieraus erwuchs, war die Vernunftgemäßheit des sittlichen Handelns oder das Prinzip der vernünftigen Menschennatur, das ebenso im Anschluß an Dionys wie an Aristoteles den moralischen Spekulationen zugrunde gelegt wurde. Die Polemik gegen das Prinzip der Mitte in seiner Auffassung durch die Scholastik richtet sich darum in erster Linie gegen das Prinzip der Vernunftgemäßheit des sittlichen Handelns überhaupt. Es setzt dieses Prinzip den psychologischen Dualismus voraus, körperlich-sinnliches und seelisch-geistiges Wesen stehen einander gegenüber. Als oberstes Ziel sittlichen Strebens ergibt sich die vollständige Beherrschung des Körperlich-Sinnlichen durch die

[1] Redepenning a. a. O., p. 15.
[2] Hartmann a. a. O., p. 123.
[3] Vgl. p. 66, 91, 99.

Vernunft, so daß, wie Aristoteles schon sagt, der vernunftlose Teil der Seele sich nicht gegen die Vernunft betätige gleich der Bewegung gelähmter leiblicher Glieder[1]. Hierin liegt auch die Berechtigung dieses Prinzips. Der Einwand, der erhoben werden kann, daß durch vernunftgemäßes Handeln die Mitwirkung der Gefühle beim sittlichen Wollen unterschätzt werden könne[2], paßt mehr für die Anwendung desselben im Sinne Kants, als für die Auffassung des Stagiriten und der Scholastik; wir haben oben bei Thomas gesehen, wie gerade durch die Betonung der Vernunftgemäßheit auch die Affekte ihrer Natur entsprechend gewürdigt werden[3]. An sich kann nun zwar auch eine sittlich verwerfliche Handlung wohlüberlegt und in diesem Sinne vernünftig sein, so daß die Vernunftgemäßheit keine hinreichende Garantie für den sittlichen Wert der Handlung zu bieten scheint[4]. Doch das Verhältnis von Moraltugend und Klugheit hat gezeigt, wie es sich nicht um bloße vernünftige Überlegung des Tuns handle, um von sittlich gut sprechen zu können, sondern um die Hinordnung zu einem sittlich einwandfreien Ziele. Aristoteles und mit ihm die Scholastiker unterscheiden hier zwischen einer schlauen raffinierten Handlung und einer klugen Handlung. Beide sind wohl überlegt, aber ersterer fehlt eben der moralisch gute Wille, der sich in der Einstellung zum sittlich Guten zeigt[5]. Es ist nicht der bloß reflektierende Verstand, sondern die praktische Vernunft, die darüber berät, worauf der Wille durch seine moralische Disposition bereits eingestellt ist.

Wer in den psychologischen Grundvoraussetzungen der Ethik, vor allem hinsichtlich des obigen Dualismus, dem Aquinaten zustimmt, wird auch seinem Prinzip der Vernunftgemäßheit des moralischen Handelns und innerhalb desselben dem Gedanken der Mitte seine wenigstens relative Berechtigung nicht versagen.

(Fortsetzung folgt)

---

[1] Eth. Nik. I, 13, 1102*b*, 18.
[2] Becher a. a. O., p. 112.
[3] Vgl. p. 94, 96, 104.
[4] Becher, p. 113.
[5] Vgl. p. 122.

DIE ANSCHAUUNG DER KATHOLISCHEN THEOLOGEN ÜBER DAS MARTYRIUM DES SOLDATENTODES

Von Dr. MICHAEL RACKL

(Fortsetzung aus VIII, p. 55—76)

III

Wenn wir nunmehr in der Frage nach dem Martyrium des Soldatentodes die Vertreter der negativen Anschauung zu Worte kommen lassen wollen, so sei ein Theologe an die Spitze gestellt, der zwar nicht — auch in unserem Falle nicht — bahnbrechend gewirkt hat, der aber doch an erster Stelle namhaft gemacht werden muß, wenn es sich um Kriegstheologie handelt. Der von Clemens XI. hochgeschätzte und zum Konsultor der Indexkongregation ernannte, durch Gelehrsamkeit ausgezeichnete Generalprokurator des Theatinerordens, Thomas Anton Schiara († 1718), hat eine eigenartige Monographie über „Die Theologie des Krieges“ geschrieben[1]. In der 23. difficultas des achten Buches[2] wird die Frage behandelt: An milites catholici, qui in bello pugnant contra Turcas aut alios christiani nominis hostes pro defensione christianae reipublicae aut recuperatione civitatum, regnorum aliorumque bonorum ab illis infidelibus injuste occupatorum, martyres sint dicendi, si mortem per manus eorumdem subeant infidelium. Zunächst verweist Schiara darauf, daß Thomas von Aquin (S. theol. II, 2, qu. 124, art. 5 ad 3; die andere Stelle: IV. Sent. dist. 49, qu. 5, art. 3, qu. 3 scheint er nicht zu kennen) diese Frage allem Anschein nach bejahend beantwortet habe, glaubt aber, in diesem Falle trotz der hohen Autorität des Aquinaten (Scio authoritatem Doctoris Angelici esse venerandam) von seiner Meinung abweichen, bzw. ihr im Anschluß an die Schola Car-

[1] Ant. Thom. Schiara, Theologia bellica, omnes fere difficultates ad militiam tum terrestrem tum maritimam pertinentes complectens atque canonice, juridice, moraliter nec non historice dilucidans, in octo libros distributa. Romae 1702—1703 (2 Bände). Später folgte: Additamentum ad theologiam bellicam, discussiones theologico-juridicae controversiae circa administrationem ecclesiasticorum sacramentorum inter locorum ordinarios et capellanos maiores exercituum belli ac pacis tempore crebro excitatae. Romae 1715.

[2] Vol. II, p. 366—370.

melitana discalceata eine etwas andere (sicherlich gekünstelte) Deutung geben zu dürfen, und kleidet dann seine eigene Anschauung in die Worte: Contrariae igitur sententiae adhaereo et dico milites in bello adversus infideles pro bono christianae reipublicae pugnantes nequaquam esse martyres dicendos, si in bello occumbant[1]. Von den Gründen, die er für seine ablehnende Haltung namhaft macht, seien angeführt: Von den Märtyrern wisse man gewiß, daß sie der ewigen Seligkeit teilhaftig werden; dagegen sei es nicht sicher, daß alle in der Verteidigung des christlichen Staates fallenden Soldaten in den Himmel kämen, vielmehr würden viele von ihnen verdammt. Ferner gehöre zum Martyrium Liebe zu Christus und Bekenntnis des christlichen Glaubens vor dem Verfolger; diese Erfordernisse seien aber bei den Soldaten nicht immer vorhanden. Die nun folgenden Gründe können als typisch bezeichnet werden, sie kommen als Beweis gegen den Martyriumscharakter des Soldatentodes immer wieder vor und seien deshalb im Wortlaut angeführt: Nemo dicendus est verus Christi martyr, nisi in patiendo imitetur Christum, cuius passionem recognoscimus verum exemplar martyrii. Christus vero testimonium perhibuit veritati patiendo, non armis pugnando aut aliis modis tyranno repugnando; nam dicitur 1 Petr. 2, 23: *Cum pateretur, non comminabatur, tradebat autem judicanti se injuste,* et *tamquam ovis*[2] *coram tondente se sine voce, sic non aperuit os suum,* ut dicitur in Act. Apost. 8, 32; adeoque, dum nostri milites armis repugnant Turcis aliisve infidelibus, dici non possunt veri martyres Christi, quamvis pugnent pro defensione reipublicae Christianae[3]. — Deinde martyr mi-

[1] Neben den Salmantizensern beruft er sich auch auf Lessius, De justitia et jure, lib. III, cap. 1, dub. 3, n. 36; Henricus Henriquez, Summa theologiae moralis, tom. I, lib. 2, cap. 37; Paulus Laymann, Theologia moralis, lib. III, sect. 3.

[2] Gerne verweisen die Vertreter der negativen Anschauung auf den Ausspruch Tertullians (Adv. Marc. IV, 39): Nemo oves appellat eos, qui in bello armati et ipsi ex eadem feritate certantes cadunt, sed qui in sua proprietate atque patientia dedentes potius semetipsos quam vindicantes trucidantur.

[3] Doch bemerkt der Verfasser an anderer Stelle (lib. VII, diff. 1; Vol. II, p. 208) selbst, daß die fortitudo martyrum ihr schönstes Analogon an der fortitudo militum habe: Notandum fortitudinem proprie consistere circa pericula mortis, quae sunt in bello, cum huiusmodi pericula, quae inveniuntur in rebus bellicis, immineant directe homini propter aliquod bonum, inquantum scilicet defendit bonum commune

nime dici potest, qui voluntarie non moritur, sed necessitate, ex defectu scilicet virium in hostem. Qui autem moritur pugnando contra hostem, non videtur mori voluntarie, sed necessitate, ex defectu inquam virium in hostem; neque ut christianus, sed ut miles victus ab hoste. Praeterquamquod secundum sensum satis communem ad rationem veri martyrii non sufficit, quod tyrannus ad persequendos fideles ex motivo politico inducatur, sed necesse est, ut moveatur simpliciter ex odio, quo feratur in ipsam religionem; quod non supponitur in casu nostro, cum motivum, quod habent infideles, sit causa se et, quae credunt sua, defendendi. Ferner gibt er noch einen historischen Beweisgrund an: Moveor exemplo in tot militibus, praesertim in Ordine Hierosolymitano, in bello pro reipublicae christianae defensione ab hostibus fidei interfectis, quos nihilominus Ecclesia martyrum numero minime adscribit; et cum Phocas imperator id tentaverit, orientales episcopo restiterunt, teste Baronio [1].

Diese Beweisführung ist, wie gesagt, typisch und kehrt immer wieder. Bleiben wir gleich beim letzten Punkte stehen, so berichtet Baronius, auf den sich die Anhänger der verneinenden Anschauung fast ausnahmslos stützen, im Mar-

---

per iustum bellum (S. Thomas, S. theol. II, 2, qu. 123, art. 5). Hinc martyrium fortitudo praecipue commendatur, ut advertit Doctor Angelicus (loc. proxime cit. ad 1), quia martyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum, quod est Deus. Et ideo dicuntur fortes facti in bello, in facti contingentia, ecclesiae militanti parentes, quae dicit: *Estote fortes in bello et pugnate cum antiquo serpente.*

[1] In seinem Additamentum ad Theologiam bellicam (Romae 1715, 429) kommt er nochmals auf diesen Punkt zu sprechen. Er hält zwar die Meinung aufrecht, quod milites pugnantes in bello contra Turcas aliosque christiani nominis hostes pro defensione reipublicae... non esse martyres dicendos, si in bello occumbunt, fügt aber hinzu, daß der Aquinate anderer Anschauung gewesen zu sein scheine und daß solche Soldaten des höchsten Lobes würdig seien: Adde esse tamen summe laudandos; et ita sentire videtur D. Thomas (S. Theol. II, 2, qu. 123, art. 5 in corp.), ubi dicit, pericula mortis, quae sunt in bellicis, directe imminere homini propter aliquod bonum, inquantum videlicet defendit bonum commune per iustum bellum; ibidem subdens fortitudinem, quae est virtus firmans animum contra pericula mortis, proprie esse circa pericula mortis, quae est in bello. Hinc sequitur morientibus in bello contra Turcas aliosque christiani nominis hostes propter bonum commune, esto non debeatur honor et corona martyrii, summam tamen deberi laudem, tamquam pollentibus fortitudine, quae est virtus summe laudabilis.

tyrologium Romanum unterm 19. April folgende Tatsache: Tentavit aliquando Phocas imperator illos etiam ascribendos in numerum martyrum, qui in bello ab infidelibus hostibus fidei caesi essent; sed huic eius studio restiterunt orientales episcopi, nixi auctoritate canonis XIII. S. Basilii, ut in commentario super eo scribit Theodorus Balsamon. Decrevit enim S. Basilius, ut annis tribus abstinerent a communione, qui in bello occidissent homines, quamvis (ut ait) hi inter homicidas non essent adnumerandi. Divina enim lege (ut habet liber Num. 31, 19) iubentur die tertio et septimo lustrari homines, qui hostes occidissent, licet iussu Domini.

Um auf einen weiteren Punkt überzugehen, so liegt der Grund, worum die Konformität mit dem Leiden Christi so stark betont wird, nicht zum wenigsten darin, daß die Vertreter der negativen Anschauung dem Martyrium in der Regel im tractatus de baptismo eine eingehendere Untersuchung widmen, während diejenigen Autoren, die das Martyrium im tractatus de fortitudine behandeln, im allgemeinen (soweit ich die Sache überschauen kann) mehr der affirmativen Beantwortung der Frage zuneigen. Im Zusammenhalt mit der Taufe spielt das Martyrium als baptismus sanguinis eine große Rolle (Effusio sanguinis propter Christum vicem gerit baptismatis. S. Thomas, S. theol. II, 2, qu. 124, art. 1.) und legt den Theologen das Problem nahe, ob und warum diese Bluttaufe ähnlich der Wassertaufe eine Wirksamkeit ex opere operato entfalte. Und die Antwort auf diese Frage lautet immer: Nicht das martyrium, ut est actus fortitudinis, sondern das martyrium, ut est realis imitatio passionis Christi[1] kommt in Betracht als Ersatz für die Wassertaufe, quae operatur per quandam figuralem repraesentationem passionis Christi[2]: Si enim hoc habet aqua, quae est passionis Christi tantum figuralis repraesentatio (Rom. 6, 3—7), cur a fortiori non habebit poena et passio martyris, quae est passionis Christi realis imitatio[3]?

[1] Vinc. Lud. Gotti, Theol. schol. dogm. Tom. III, tract. 5, quaest. 2, dub. 5, § 2. Venetiis 1750, 232.

[2] Gotti a. a. O., § 1.

[3] Gotti a. a. O. Vgl. S. Thomas, S. theol. III, qu. 66, art. 11 und 12; IV. Sent. dist. 4, qu. 3, art. 3, qu. 3. — Joan. B. Gonet, Clyp. theol. thom. Vol. VI, tract. 3, disp. 1, art. 7, § 2. Parisiis 1876, 196.

Den Gesichtspunkt, daß der Soldatentod auf dem Schlachtfeld die den christlichen Märtyrern eigentümliche und notwendige Geduld vermissen lasse und deswegen dem Kreuztod des Erlösers unähnlich sei, rücken besonders die Salmantizenser[1] stark in den Vordergrund. Nachdem der Begriff des Martyriums klargelegt ist, wird der Einwand gemacht: Obiicies, sequi ex nostra sententia milites christianos, qui pio in bello cadunt, esse proprie martyres . . nam praedicti milites ponunt reispsa vitam pro iustitia et pro bono virtutis, aut etiam pro fide ab hominibus impugnata. Ergo nihil illis deest ad rationem martyrii. In der Widerlegung dieses Einwandes wird zunächst betont, daß für Kriegserklärungen in der Regel nicht das Motiv des Glaubens maßgebend sei und infolgedessen die eigentliche causa martyrii fehle: Respondetur negando sequelam, saltem universaliter intellectam. Tum quia etiamsi bellum sit iustum et causa communis iustitiae et, quantum est ex parte morientis, ad Deum referatur, non tamen semper pugna est de fide; ut patet cum principes christiani inter se pugnant, ubi neuter intendit fidem corrumpere, sed propriam rempublicam et bonum commune defendere aut mala sibi iniuste illata resarcire. Et idem dicendum est, ubi bellum esset contra infideles, et christiani pro fidei propagatione dimicarent, si tamen infideles non directe ex odio ad fidem aut virtutem, sed pro bono aliquo temporali vel ut se defenderent aut vindicarent, milites christianos occiderent. Adhuc enim sic morientes non essent martyres, quia non occiduntur proprie in quantum fidei testes. Nec de his est qui dubitet. Dann aber wird die Frage aufgerollt, wie es sich wohl bei eigentlichen Glaubenskriegen verhalte: Si autem infideles ex odio ad fidem et ut illam corrumperent destruendo christianam rempublicam directe pugnarent, tunc est nonnulla difficultas, an milites christiani, qui in eo bello caderent

Casp. Juenin († 1713), Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis, Diss. II, quaest. 8, c. 3. Venetiis 1740, 79: Quaeres, cur tanto privilegio Deus martyrium donaverit? Resp. id privilegii martyrio concessum fuisse, quod non in figura et sacramento sicut baptismus, sed in veritate Christi Salvatoris mortem referat. Ben. Aug. Mar. Canali, Doctrina catholica de septem Ecclesiae sacramentis. Lib. 2, disp. 2, quaest. 3, c. 4. Venetiis 1734, 75.

[1] Collegii Salmanticensis Cursus theologicus, tract. IX (De beatitudine), disp. 3, dub. 2, n. 23s. Parisiis (Tom. V) 1878, 308s.

(supposito, quod in gratia decedant), essent dicendi martyres. Partem enim affirmativam insinuat divus Thomas citato articulo quarto ex secunda secundae et in quarto, praedicta quaestiuncula secunda ad undecimum. Et ratio suffragari videtur, quia tales milites voluntate et opere moriuntur pro fide Christi ab hominibus impugnata et reportant de urgentissima pugna perfectissimam victoriam. Quid ergo illis deest ad meritum aureolae? Auf diesen Einwand wird dann folgende Antwort gegeben: Nihilominus tamen communis Ecclesiae usus huiusmodi martyres non recipit. Et ita procul dubio tenendum est, nisi praedicti milites capti ab infidelibus, ut fidem negarent vel aliquid peccaminosum committerent, patienter usque ad mortem in fide et iustitia permaneant. Ratio est, qui veri martyres debent in suis passionibus Christo, cuius testes sunt, conformari. Christus autem non vicit corporaliter pugnando, sed patienter sustinendo; *domuit enim orbem non ferro, sed ligno,* ut Augustinus ait (in Psalm. 54); praeveniensque discipulos ad imitationem sui per martyrium non consuluit externam hostium invasionem, sed humilem et patientem mortis perpessionem: *In patientia vestra possidebitis animas vestras* (Luc. 21, 19); nec ait: *Beati qui resistunt,* sed: *qui persecutionem patiuntur propter iustitiam* (Matth. 5, 10); unde dixit Paulus (2 Cor. 10, 4): *Arma militiae nostrae non sunt carnalia, sed spiritualia,* quia non materialibus armis aut pugna, sed spiritualibus patientiae, humilitatis, mansuetudinis etc. victoriam de mundo Christi martyres reportant, iuxta illud (Matth. 10, 16): *Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum; estote prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae.* Huiusmodi vero pugnandi genus non convenit militibus temporalibus, qui per se primo intendunt hostes gladio perimere. Et quamvis non renuant vitam ponere, hoc est eis quasi per accidens, si forte eventus belli sit contrarius; nec tunc se vincere existimant, sed cum reservando propriam vitam adversarios prosternunt. Im folgenden wird dann die Anschauung des hl. Thomas in einer Weise ausgelegt, die dem Sinn und Wortlaut sicher nicht gerecht wird: Si praedicti milites capti ab infidelibus tentatique, ut vel fidem deserant vel aliquod aliud opus, quod inspectis omnibus esset actus virtutis, derelinquant, puta ne rempublicam christianam (quod eis ex officio incumbit) custodiant aut aliquid etiam venialiter peccaminosum in Deum committant: potiusque eligant fortiter mori

quam eorum iniquae voluntati consentire hocque ad finem supernaturalem referant, erunt vere et proprie martyres et illos Ecclesia in sanctorum martyrum catalogo constituet. Et iuxta haec loquitur Angelicus Doctor locis citatis.

Besonders kategorisch vertritt seinen ablehnenden Standpunkt der Dominikanerkardinal Vinzenz Ludwig Gotti in seinem „durch Klarheit, Tiefe und elegante Schreibweise ausgezeichneten Hauptwerk[1]" Theologia scholastico-dogmatica iuxta mentem divi Thomae Aquinatis[2]: Ad martyrium requiritur, quod martyr non repugnet, sed patienter mortem acceptet... Nam alias sequeretur, quod milites, et praesertim crucesignati, pro fide contra infideles pugnantes et in praelio occumbentes, in martyrum albo forent describendi. Sed hoc est falsum. Ergo... Im übrigen bietet die Beweisführung keine neuen Gesichtspunkte.

Albertus a Bulsano[3] erklärt: Per baptismum sanguinis intelligitur martyrium, quod est perpessio mortis aut lethalis cruciatus ob catholicam fidem vel etiam ob alicuius christianae virtutis exercitium patienter tolerati et in eius odium inflicti... Si acceptatio mortis non excluderet voluntatem se defendendi, martyr non perfecte conformaretur Christo, qui instar agni coram tondente se obmutuit; hinc milites in bello religionis occisi non sunt veri martyres.

Im Namen der neueren Theologen glaubt J. B. Sasse[4] erklären zu dürfen: Ad martyrium requiritur, ut martyr non resistat aut vi persecutori opposita se defendat, sed ut mors patienti, non resistenti inferatur; unde milites in bello pro defensione Ecclesiae interfecti martyres sensu proprio non sunt, ut theologi communissime tenent. Est enim martyrium realis imitatio passionis Christi, qui ut exemplar martyrum sicut ovis ad occisionem ductus est non aperiens os suum. Ähnlich Chr. Pesch[5]: Ecclesia numquam eos ut martyres coluit, qui in

[1] Streber in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, V², 940.

[2] Tom. III, tract. 5, quaest. 2, dub. 3, § 3. Venetiis 1750, 229.

[3] Institutiones theol. theoreticae. Pars IV, sect. 2, tract. 2, c. 1, art. 5, § 545. Augustae Taurinorum 1883, 86.

[4] Joann. Bapt. Sasse, Institutiones theologicae de sacramentis Ecclesiae. Tract. de sacr. bapt. c. 6, thes. 7. Friburgi Br. I, 1897, 234.

[5] Christ. Pesch, Praelectiones dogmaticae. Tom. IX. Friburgi Br. 1899, 28. Ebenso Tom. VI, 173: debet cruciatus patienter tolerari, unde qui in sacro bello pugnans cadit, non est martyr.

bello contra fidei hostes pugnantes ceciderunt, licet pro fidei causa mortui sint. Nonnulli tamen theologi (Sylvius, Billuart, alii) censent eos esse vere martyres, sed hoc contra communiorem sententiam oppositam, cui favet praxis Ecclesiae. Endlich Ant. Gisler[1]: Mors debet inferri martyri, qui non resistat vi; ad exemplum Christi, qui sicut ovis ad occisionem ductus est et quasi agnus coram tondente se obmutuit. Unde probabilius martyr non est, qui cadit pugnans in bello, etiam sacro.

Gerne wird von den Theologen, welche den Martyriumscharakter des Soldatentodes leugnen, hervorgehoben, daß beim Martyrium die Erduldung des Todes oder der Verwundung stets eine freiwillige sein müsse[2]. Das sei aber bei den auf dem Schlachtfeld sterbenden Soldaten nicht der Fall.

A. Tanner S. J.[3] (1571—1632): Tum quia adultus sine suo consensu gratiam non consequitur, tum quia martyrium proprie acceptum ex sua ratione est actus virtutis ... illi, qui in bello pro fide pugnantes moriuntur, martyres proprie non sunt.

Joh. Präpositus S. J.[4] († 1634): Adverte martyrem non debere tyranno resistere, iuxta id quod dicitur: martyr non pugnat. Nam per martyrium praebetur testimonium fidei patiendo et animam perdendo pro Christo, qui cum pateretur, non comminabatur. Ex quo patet milites catholicos in bello pro fide sincera intentione suscepto nec esse nec censeri martyres, quia scilicet nolunt mortem pro Christo subire, sed fidei hostem debellare et occidere, a quo, si vincantur, non patiuntur volentes, sed quia nequeunt evadere, resistentes interim quantum possunt.

Jakob Platel S. J.[5] († 1681): Acceptatio mortis debet excludere voluntatem se defendendi ... Hinc milites, qui ex vera intentione religionem tuendi pugnantes occiduntur

---

[1] Ant. Gisler, Prael. dogm. III. Curiae Rhaetorum 1904, 158.

[2] Scheeben-Atzberger, Handbuch der katholischen Dogmatik IV. Freiburg i. Br. 1898, 535.

[3] Adam Tanner, Theologia scholastica. Tom. IV, disp. 4, qu. 3, dub. 3. Ingolstadii 1627, 924.

[4] Joannes Praepositus, De incarnatione Verbi divini, sacramentis et censuris (in tertiam partem S. Thomae), quaest. 68, art. 3, dub. 7. Duaci 1629, 302.

[5] Jac. Platelius, Synopsis cursus theol. (recogn. a Franc. de Calonne). Brugis. Tom. V, 100

(quamvis ea in re multum mereantur), non sunt tamen proprie martyres. Ita D D. communiter.

Paul Mezger, († 1702)[1]: Milites contra infideles pugnantes, si occidantur, non consequuntur aureolam martyrii, quia non vincunt mortem voluntarie sustinendo pro Christo, sed potius pro viribus a se repellunt.

L. Neesen[2]: Sufferentia mortis fiat sine resistentia sive sit plane voluntaria; nam per martyrium praebetur testimonium Christo eiusque doctrinae, qui tamquam agnus corum tondente se obmutuit. Cuius defectu milites catholici in bello decertantes non sunt martyres, quia resistunt hosti volenti occidere.

Thomas ex Charmes O. Cap.[3] († 1765): Ad martyrium requiritur ... secundum: mors perpessa absque ulla se defendendi voluntate; quia martyrium debet esse voluntarium, mortis Christi tamquam ovis ad occisionem ducti assimilativum; hinc milites in bello religionis occisi non sunt veri martyres[4]

Der Punkt, daß der Soldatentod die notwendige causa martyrii vermissen lasse, ist von den Theologen, wie sich aus den bisher angeführten Beispielen ergibt, gelegentlich betont worden, aber nicht gerade häufig.

In originell selbständiger Weise begründet seinen ablehnenden Standpunkt Gregor von Valencia[5] (1551—1603): Tertia conditio est, ut mors non obeatur quasi ex *consequenti*, ut fit, quando quis intendit aliquid aliud et praeter eius intentionem mors sequitur. Nam ob defectum huius conditionis mors militum in bello, etiamsi propter fidei defensionem occumbant, minime est martyrium.

---

[1] P. Mezger, Theol. thom.-schol. Tom. II, tract. 4, disp. 4, art. 5, § 3. Augustae Vind. 1695, 40.

[2] Laurentius Neesen, Theologia moralis christiana de sacramentis ad mentem Ss. Augustini et Thomae. Tract. II, dub. 14. Antverpiae 1707, 47.

[3] Theologia universa. Tract. de baptismo, c. 3 (2. ed. opera J. A. Albrand. Tom VII. Parisiis 1864, 141).

[4] Vgl. Marinus Panger, Theol. schol. Lib. IV, disp. 1, quaest. 8. Augustae Vind. 1732, 65: Requiritur, ut martyrium inferatur non repugnanti; repugnans enim non censetur mori tamquam testis Christi, sed tamquam miles ab hoste victus.

[5] Gregorii de Valentia Comment. theol. Tom. III, disp. 8, quaest. 2 (De martyrio), punct. 1. Ingolstadii 1595, 2128.

Joh. Wiggers[1] (1571—1639), Professor in Löwen, schließt sich auch dieser Meinung an: Tertio requiritur, quod quis non reluctetur et contra tyrannum repugnet, sed sine resistentia sinat se interfici. Hinc milites, qui pro defensione fidei et religionis christianae pugnant, licet in eiusmodi bello ab haereticis aut infidelibus occidantur, non tamen ideo martyres sunt neque Ecclesia unquam tales tamquam martyres habuit; quamvis interim multum mereantur, si bona et pura omnino intentione pro fide et religione id faciant. Ratio est, quia qui sic pugnando moriuntur, non eligunt mortem perpeti pro fide, sed magis impedire, ne fides et religio ab aliis exterminentur, eosque potius internecioni dare. Quare non per se et directe acceptant mortem pro fide, sed tantum aliquo modo indirecte, quatenus se exponunt periculo mortis pro defensione fidei contra infideles; et dum infertur, potius ex necessitate quadam patiuntur, quia ab hoste superantur, quam ex voluntaria illius acceptatione. Accedit, quod exemplar martyrii sit mors Christi Domini, qui cum malediceretur, non maledicebat etc. Ähnliche Gedankengänge schweben wohl auch A. Schill[2] vor, wenn er meint, der Soldatentod könne ebensowenig mit dem Martyrium auf eine Stufe gestellt werden, wie der Tod für einen Irrtum oder das Lebensopfer einzelner für wissenschaftliche oder politische Meinungen; denn „alle diese haben eben bei Ausübung ihres Berufes ihr Leben verloren, die Märtyrer haben ihren Beruf dadurch ausgeübt, daß sie freiwillig ihr Leben hingaben[3]".

[1] Joannes Wiggers, Commentaria de jure et iustitia ceterisque virtutibus cardinalibus. Tract. de fortitudine, c. 1, dub. 3, Lovanii 1661, 792.

[2] Andreas Schill, Theologische Prinzipienlehre, Paderborn 1895, 341.

[3] Dieser Beweisführung gegenüber wird man geltend machen dürfen, daß der gewaltsame Tod allerdings zum Vollbegriff des Martyriums notwendig ist (Ad perfectam rationem martyrii requiritur, quod aliquis mortem sustineat propter Christum. S. Thomas, S. theol. II, 2, qu. 124, art. 4.), aber das, was vom Märtyrer primär intendiert wird, ist nicht der Tod, sondern die Tugendübung. Der Märtyrer sucht nicht den Tod durch Tugendübung, sondern übt Tugend trotz der damit verbundenen Lebensgefahr. (Vgl. die Abhandlungen bei Vinc. Lud. Gotti, Theologia scholastico-dogmatica. Tom. II, tract. II, qu. 1 [De voluntario], § 4. Venetiis 1750, 45 f.). Übrigens ist wohl mit keiner Tugendübung die Todesgefahr so unmittelbar verbunden, wie mit der Pflichterfüllung des Soldaten zur Kriegszeit.

Mehr vom apologetischen Standpunkt aus lehnt Hurter[1] die Gleichstellung des Soldatentodes mit dem christlichen Martyrium ab: Longe vero maius discrimen apparet martyres inter et milites, qui fortiter pro patria pugnant occumbuntque gloriose in pugna. Hi enim necessitate plerumque coguntur, quam non nisi vel turpi fuga vel servitute indigna vel amissione suorum bonorum vel graves subeundo poenas evadere possunt; illi vero tormenta omnia effugere potuissent solo verbo nutuque cum summi simul spe lucri. Milites non se exponunt morti certae, sed tantum plus minusve probabili mortis periculo, cui quo animosius se obiiciunt, eo facilius plerumque illo perfunguntur: martyres vero cruciatibus horrendis certaeque morti se offerebant. Militum mors plerumque est subita, hinc sine vehementi dolore, martyrum vero prolixa, horrida. Isti tormenta adibant animo tranquillo, pacifico, absque ullo vindictae studio, absque ira et felle, bene affecti vel erga iudices et tortores, ipsis ex animo omnem condonantes iniuriam, humiles et de sua virtute diffidentes: illi vero in pericula ruunt, ulciscendi studio iraque ardentes, caeco animi impetu abrepti, suis praefidentes viribus. Martyres nulla spe lucri movebantur; milites vero spe praedae, spe gloriae, spe honoris, spe evadendi periculo alliciuntur; unde liquet immerito militum fortitudinem martyrum conferri constantiae[2].

Doch finden wir unter den Anhängern der negativen Ansicht auch Milderungsversuche und Vermittlungsbestrebungen.

Kardinal Prosper Lorenz Lambertini, der nachmalige Papst Benedikt XIV., kommt auf unsere Frage einläßlicher zu sprechen im 18. Kapitel des 3. Buches seiner klassischen Schrift De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione[3]. Nach seiner Anschauung kann dort von einem christlichen Martyrium keine Rede sein, wo

[1] H. Hurter, Theologiae dogm. compendium I. Oeniponte 1876 74[1]. Vgl. desselben Verfassers Abhandlung: Martyrum sanguis vox veritatis, in: Sanctorum patrum opuscula selecta. Tom. IV, 176.

[2] Diese Darstellung übersieht vielleicht doch, daß auch mit dem Soldatentod wahrhaft christliche Martyriumsgesinnung verbunden sein kann. Freilich ist sie absque speciali Dei gratia unmöglich, ist dann aber bei ihrem Vorhandensein ebenso ein Beweis für die Erhabenheit und Göttlichkeit des Christentums, wie die Gesinnung der wahren und eigentlichen Märtyrer.

[3] Tom. V[2], Romae 1789, 236—252.

christliche Soldaten ex aliquo fine politico kämpfen; aber auch dort, wo inter fideles et infideles religionis causa gekämpft wird, ist er nicht geneigt, ein wahres Martyrium anzunehmen. Aus dem Begriff des Martyriums glaubt er ableiten zu müssen — er drückt sich allerdings vorsichtig aus: inferri posse videtur — opus esse, ut martyr non repugnet et mortem patienter sustineat; ita ut martyr numquam ille dici possit, qui persecutori se invadenti resistit tentatque ei mortem inferre, ut se a morte liberet et in hac contentione occiditur; licet occidatur ex odio in Christum atque adeo pro fide Christi quodammodo pugnaverit. Im Anschluß an ein Gutachten der Auditores Rotae im Seligsprechungsprozeß des hl. Josaphat von Polen hebt er dann später hervor, christianos milites, qui pugnant contra infideles et in praelio pro religione suscepto occumbunt, non esse in albo martyrum describendos, cum non voluntate, sed necessitate moriantur, quod vires non habeant. Wer aber die Ausführungen Benedikt XIV. unbefangen und vorurteilslos liest, wird nicht behaupten, daß seine Ansicht als absolut und allein richtig oder gar als feststehende Glaubenswahrheit hingestellt werden soll: A t i d n o n e s t a p u d T h e o l o g o s c o n c o r d i t e r r e c e p t u m. Unter Hinweis auf S. Thomas, S. theol. II, 2, quaest. 124, art. 5 erklärt er: Hinc videtur D. Thomas existimare, milites in bello pro fide suscepto morientes martyres esse posse, licet pugnando obsistant et mortem infidelibus infligere curent; quod clarius exprimit idem S. Doctor in IV Sent. dist. 49, qu. 5, art. 3, qu. 3 ad 11. Cui quidem opinioni adhaerent S y l v i u s in addit. ad quaest. 96, art. 6 ad 11; P a l u d a n u s in IV Sent. dist. 49, qu. 8, art. 4 in fine; S. A n t o n i n u s 3. p. Summae lit. 30, cap. 8, § 1 in fine; Cardinalis C a p i s u c c h i u s, controv. de martyr. § 12, pag. 727 ss, et rursus pag. 741; H u r t a d o, De vero martyr. resol. 22, § 5 et resol. 26, § 2. Das wichtigste Beweismoment dieser Theologen gibt Benedikt XIV. folgendermaßen wieder: Casus non deficit a vera martyrii ratione, cum mors infligatur ex odio adversus fidem catholicam et morientes pro fide catholica mortem subeant. N e c v e r o o b s t a t r e p u g n a n t i a. Obstaret, si quidem pugna fieret primario ad propriam vitam defendendam; secus vero si fiat, ut principaliter causa communis Ecclesiae et veritas fidei contra inimicos defendantur, qui ex odio in Christum eam impugnant, secundario

autem, ut propria vita defendatur tamquam necessaria ad praeliandum pro Ecclesia et fide Christi. Um den Gedankengang des Kardinals Lambertini richtig zu würdigen, darf man — wie A. Kranich[1] zutreffend hervorhebt — nicht übersehen, daß hier eine Untersuchung über die Vorbedingungen der kirchlichen Kanonisation vorliegt und daß Benedikt XIV. selbst zwischen einem martyrium coram Deo und einem martyrium coram Ecclesia unterscheidet.

Migne[2] gibt im Anschluß an den Dominikanertheologen Johannes Vincentius Patuzzi (1700—1769) zuerst eine verneinende Antwort auf die Frage nach dem Martyriumscharakter des Soldatentodes, wenn er auch ihr großes Verdienst vor Gott bereitwillig anerkennt: Cum non aggressione, sed passione martyrium perficiatur, martyres vocandi minime sunt milites, qui etiam pro fidei defensione cum pura intentione dimicant, si in eiusmodi bello a Muhamedanis, Hebraeis, aliisque vel haereticis vel infidelibus occidantur. Licet enim plurimum ob piam hanc intentionem mereantur, non tamen ut martyres ab Ecclesia reputantur; quia magis quaerunt infideles occidere, quam ab ipsis necem pati. Dann aber fährt der Autor bezeichnenderweise fort: Nihilominus non omnen resistentiam sive contrapugnationem martyrii palmam eripere, docet D. Thomas in 4, dist. 49, qu. 5, art. 3, ad 11, his verbis: „Cum quis propter bonum commune“ etc; ubi plane tolerantia mortis coniuncta est iustae defensioni, quae sine aliqua aggressione non habetur. Sed declarat ille praeterea aggressionem non ideo fieri debere, ut vita propria defendatur, sed ut fides Jesu Christi ab hostibus impugnata vindicetur, licet eadem aggressione defensio quoque fiat propriae vitae tamquam necessariae ad pugnandum pro fide et Ecclesia[3]. Quo in casu etiam ceterae, quas pro martyrio recensuimus, conditiones deesse non debent.

---

[1] A. Kranich, Ist Kriegertod Märtyrertod? Braunsberg 1917, 12ff

[2] Theologiae cursus completus. Tom. XI. Montrouge 1841, 1230.

[3] Ähnliche Gedankengänge für einen etwas anders gelagerten, aber doch analog zu behandelnden Fall finden sich bei Roderich de Arriaga (Disputationes theologicae. Tom. V, tract. VI, disp. 51, sect. 4, subsect. 2. Lugduni 1651, 623): Respondeo tamen, quando defensio est tantum in causa propria et quae potest omitti sine ullo peccato, per se loquendo non praesumi ullo modo eam suscipi affectu virtutis,

Auch Tournely[1] gibt Milderungsgründe an: In martyribus nulla intervenire debet ad vitae propriae defensionem resistentia; quia martyrii passio debet in adultis esse voluntaria et mortis Christi tamquam ovis ad occisionem ducti assimilativa. Unde milites ab haereticis aut infidelibus in bello religionis occisi, etsi merentur plurimum, non sunt in rigore martyres; quia dum resistendo cadunt, victi sunt potius quam victores. Qui tamen ex naturali mortis metu resisterent, non vim vi repellendo, sed lethalem ictum seu fuga seu interpositi obiecti ope declinando, a martyrum coetu non essent alieni; quia non est haec veri nominis resistentia, quae voluntariam mortis acceptationem excludat[2]

L. Billot lehnt indessen auch diese Milderungsversuche ab[3]: Tolerantiam dico; in quo excluditur violenta resistentia contra persecutorem, etiam licita et iusta, qualis illa est, quae in bello a militibus opponitur. Non defuerunt tamen, qui dicerent, martyrum numero accenseri eos, qui

---

sed potius proprii boni et commodi physici amore; et revera ita contingit fere semper; unde non est tunc sufficiens causa martyrii. Quando autem Superior, Abbas, Prior etc. pro defensione communitatis et sui iuris agit, censetur agere, ut satisfacit officio suo et obligationi propriae; ideo motivum tunc temporis per se est honestum et ordinarie sub obligatione.

[1] Hon. Tournely, Praelectiones theologicae. Tom. IV. Tractatus de baptismo, c. 8, Venetiis 1749, 392.

[2] Hier sei noch erwähnt Lucius Ferravis: Milites catholici (Prompta bibliotheca. Tom. V. Ed Migne. Parisiis 1865, 288s.), qui pro fide adversus haereticos vel infideles pugnando occiduntur, non sunt proprie martyres, quia non voluntate, sed potius necessitate mortem sustinent... Quamvis autem tales milites propter rationem adductam non sint proprie et rigorose martyres, si tamen in statu gratiae existentes pia intentione defendendi veram nostram fidem contra hostes eiusdem generose militantes occidantur, summum meritum consecuti speciali gloria coronandi ad Paradisum evolant. Der negativen Anschauung scheint auch der Jesuitentheologe Fr. Al. Kamperger (1638—1698) beizutreten (Quaestiones et responsa theologica. Lib. IV, qu. 11, art. 3. Eystadii 1717, 216f.), wiewohl er, nach einer gelegentlichen Bemerkung (qui mortem sustinet propter bonum reipublicae, ut praecise tale) zu schließen, nur den Kampf und Tod fürs Vaterland, soweit er auf natürlichen Beweggründen beruht, im Auge zu haben scheint. Hier mag auch noch erwähnt werden J. B. Heinrich, Dogmatische Theologie I², Mainz 1881, 505: „Desgleichen ist derjenige kein Märtyrer, der in einem, wenn auch noch so gerechten Kampfe oder Kriege (wenn auch um des Glaubens willen) fällt. Nur in einem uneigentlichen Sinne wurden mitunter solche Märtyrer genannt; nie aber hat die Kirche sie als solche anerkannt."

[3] Lud. Billot, De Ecclesiae sacramentis I. Romae 1893, 210¹.

in bello sacro pro causa Christi occumbunt, si aliunde mortis acceptatio non desit; eo quod tales, etsi resistant, non resistunt ad defendendum se, aut certe, nonnisi in quantum defensio sui confert ad defensionem causae sacrae, quam tuentur. Verum haec sententia nequaquam videtur admittenda, quia, undecumque sit resistentia, deficit realis imitatio Christi, quae est titulus privilegiorum martyrii.

IV

Wenn wir nunmehr die Vertreter der affirmativen Anschauung namhaft machen wollen, so sei im voraus auf den Unterschied von bellum sacrum (Religionskrieg, besonders Kreuzzug) und bellum iustum (gerechter politischer Krieg) hingewiesen. Während beim „heiligen" Krieg die causa obiectiva martyrii immer vorhanden ist, kann sie beim „gerechten" Krieg fehlen.

Brennend wurde die Frage nach dem Martyriumscharakter des Soldatentodes besonders durch die Kreuzzüge.

Der hl. Bernhard von Clairvaux hebt in seinem zwischen 1132—1136 verfaßten Liber de laude novae militiae ad milites templi mit auffallender Schärfe hervor, daß die meisten Kriege nicht als gerechte Kriege bezeichnet werden können, weil ihr Anlaß nicht eine causa iusta ist: Non sane inter vos aliud bella movet litesque suscitat, nisi aut irrationabilis iracundiae motus aut inanis gloriae appetitus aut terrenae qualiscumque possessionis cupiditas (cap. 2)[1]. Deswegen sei es im Interesse des ewigen Seelenheiles gefährlich, an solchen Kriegen sich zu beteiligen: Talibus certe ex causis neque occidere neque occumbere tutum est (cap. 2). Quoties namque congrederis tu, qui militiam militas saecularem, timendum omnino, ne aut occidas hostem quidem in corpore, te vero in anima; aut forte tu occidaris ab illo et in corpore simul et in anima. Ganz anders dagegen sei es mit dem neuen Kriegsdienst, wie ihn die Kreuzzüge gebracht hätten: Novum militiae genus ortum nuper auditur in terris et in illa regione, quam olim in carne praesens visitavit Oriens ex alto (cap. 1). In einem solchen heiligen Kriege kann jeder Soldat mit ruhigem Gewissen kämpfen und mit noch ruhigerem Gewissen sterben: Miles Christi

[1] S. Bernardi opera omnia, Vol. I. Parisiis 1719, 549 ss.

securus interimit, interit securior (cap. 3). Ja, Bernhard trägt kein Bedenken, den Kreuzfahrern die Krone des Martyriums zuzubilligen: Securi igitur procedite milites et intrepido animo inimicos crucis Christi propellite, certi, quia neque mors neque vita poterunt vos separare a caritate Dei, quae est in Christo Jesu .. Quam gloriosi revertuntur victores de praelio! Quam beati moriuntur martyres in praelio! Gaude, fortis athleta, si vivis et vincis in Domino; sed magis exsulta et gloriare, si moreris et iungeris Domino. Vita quidem fructuosa et victoria gloriosa; sed utrique mors sacra iure praeponitur. Nam si beati, qui in Domino moriuntur, num multo magis, qui pro Domino moriuntur? Et quidem sive in lecto, sive in bello quis moritur, pretiosa erit sine dubio in conspectu Domini mors sanctorum eius. Ceterum in bello tanto profecto pretiosior, quanto et gloriosior (cap. 1 und 2). Auch die Einwände, die allenfalls erhoben werden könnten, werden kurz gestreift und zurückgewiesen: Si percutere in gladio omnino fas non est Christiano, cur ergo praeco Salvatoris contentos fore suis stipendiis militibus indixit et non potius omnem eis militiam interdixit (cap. 3)? Es sei gar wohl möglich, christliche Geduld und Sanftmut mit kriegerischer Tapferkeit zu verbinden: Ita denique miro quodam ac singulari modo cernuntur et agnis mitiores et leonibus ferociores, ut paene dubitem, quid potius censeam appellandos, monachos videlicet an milites, nisi quod utrumque forsan nominarim, quibus neutrum deesse cognoscitur, nec monachi mansuetudo nec militis fortitudo (cap. 4). Es braucht wohl nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß Bernhard an den sittlichen Lebenswandel der Kreuzfahrer hohe Anforderungen stellt. Man braucht bloß das 4. Kapitel (De conversatione militum Christi) zu lesen, um zu erkennen, daß das Martyrium nicht ein Freibrief für ein sündhaftes Leben ist.

Hier möge auch auf einige Tatsachen hingewiesen werden, die Benedikt XIV. (De serv. Dei beat. Lib. III, c. 18, n. 7) erwähnt: Adversus hucusque adducta opponi posse videtur, nonnullos pios viros in classem martyrum recensuisse milites christianos in bello pro fide morientes; quemadmodum desumitur ex verbis episcopi Convenarum, milites ad praelium paratos in sacra expeditione hortantis, relatis apud Raynaldum ad an. 1213, num. 57: *Ego vobis testis sum et in die judicii fidejussor existo, quia quicumque in isto*

glorioso occubuerit bello absque ulla purgatorii poena aeterna praemia . . . consequetur, dummodo confessus sit et contritus vel saltem firmum habeat propositum, quod statim peracto bello super peccatis, de quibus nondum fecit confessionem, ostendet se sacerdoti; et ex epistola S. Ludovici, regis Franciae, inserta tom. I. supra cit. Gestorum Dei per Francos, p. 1197, ubi facta mentione mortis Comitis Atrebatis sui fratris, qui in bello occubuerat, sic ait: *Illum praecordialem et praeclarum fratrem nostrum recolendae memoriae et Atrebatensem Comitem temporaliter amisimus, quod cum cordis amaritudine recolimus et dolore; licet de ipso gaudendum sit potius quam dolendum, quoniam pro certo credimus et speramus, cum corona martyrii ad caelestem evolasse patriam et ibi cum sanctis martyribus perenniter congaudere;* cum quibus concordat concio s. Joannis a Capistrano facta cruce signatis fortiter pugnaturis adversus Turcas, infensissimos hostes christiani nominis, de qua apud Wadingum ad an. 1456, in qua martyres, qui contra Turcas pugnantes occumberent, saepius vocat; quibus addi potest, nonnullos episcopos una cum aliis in Saxonia fuisse necatos a Normannis saeculo IX. eosque habitos fuisse tamquam martyres, teste Mabillonio in annal. Benedict. tom. 3, lib. 38, n. 40, p. 227: *Omnes ut martyres habiti, quod in praelio contra paganos pro salute patriae inito occubuissent, in ipso loco certaminis Ebbecstorfo sepulti sunt, ibidemque conditum virginum Benedictinarum coenobium, quae martyrum reliquiis assiduum honorem impenderent.*

Besondere Aufmerksamkeit verdient, wie sonst, so auch in unserem Falle die Anschauung des Aquinaten. Wir haben schon gesehen, daß selbst namhafte Vertreter der negativen Seite (Schiara, Benedikt XIV., Migne, halbwegs auch die Salmantizenser) den hl. Thomas als der affirmativen Richtung angehörig bezeichnen. Im großen und ganzen allerdings wird man sagen müssen, daß zwar die älteren Theologen, die Thomas auch zeitlich noch näher standen, mit ihm übereinstimmten, daß aber die späteren Autoren ihn preisgaben, oft ihn gar nicht erwähnten. Man pflegt in der Regel von seiten der Anhänger der negativen Anschauung, die Äußerungen des hl. Thomas, namentlich in seinem Sentenzenkommentar, mit Stillschweigen zu übergehen. Daß der ehrenvolle Tod „mit der Waffe in der Hand" schlechthin und unter allen Umständen mit einem wahren und eigentlichen Martyrium unvereinbar sei, dieser Gedanke ist Thomas sicher vollständig fremd. In seinem

Sentenzenkommentar (IV Sent. dist. 49, qu. 5, art. 3, qu. 3, sol. 2 ad 11; vgl. Suppl. qu. 96, art. 6 ad 11) erklärt Thomas mit aller Deutlichkeit, daß jene Soldaten Märtyrer seien, die in einem bellum sacrum für den Schutz des Christentums gegen die den Glauben bedrohenden Feinde der Wahrheit in den Kampf ziehen. Im 11. Einwand der quaestiuncula 2 wird die Behauptung aufgestellt, die Märtyrer verdienten nicht jene akzidentelle Verherrlichung, welche die Theologen als aureola martyrum bezeichnen. Dieser Einwand wird folgendermaßen begründet: Bonum commune est potius bono particulari. Sed si aliquis pro conservatione reipublicae moriatur in bello iusto, non debetur ei aureola. Ergo etiam si occidatur pro conservatione fidei in seipso; et sic martyrio aureola non debetur. Dieser Einwand wird dann in der quaestiuncula 3 folgendermaßen gelöst: Ad undecimum dicendum, quod etiam bonum increatum excedit omne bonum creatum; unde quicumque finis creatus, sive sit bonum commune sive bonum privatum, non potest actui tantam bonitatem praestare, quantam finis increatus, cum scilicet aliquid propter Deum agitur. Et ideo cum quis propter bonum commune non relatum ad Christum mortem sustinet, aureolam non meretur; sed si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur et martyr erit; utpote si rempublicam defendat ab hostium impugnatione, qui fidem Christi corrumpere moliuntur, et in tali defensione mortem sustineat. Aus einer anderen Stelle (S. theol. II, 2, qu. 124, art. 5 ad 3) lesen die Verteidiger des Soldatenmartyriums heraus, daß auch die Soldaten, die in einem gerechten Krieg für die Verteidigung des Vaterlandes im allgemeinen (pro defensione reipublicae) sterben, die Krone des Martyriums sich verdienen, soferne sie ihren Kampf heiligen und weihen durch ein übernatürliches Motiv, durch eine gute Meinung. Thomas untersucht an dieser Stelle eingehend die Frage: Utrum sola fides sit causa martyrii. Die Antwort des Aquinaten ist bekannt: Omnium virtutum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt quaedam protestationes fidei, per quam nobis innotescit, quod Deus huiusmodi opera a nobis requirit et nos pro eis remunerat; et secundum hoc possunt esse martyrii causa. Gegenüber dieser Auffassung wird nun unter anderem auch der Einwand erhoben: Wenn es mög-

lich wäre, daß auch eine Tugend Grund und Ursache des Martyriums sein könnte, dann müßten in erster Linie die Soldaten Märtyrer sein, die für das Vaterland ihr Leben opfern: Inter alia virtutum opera illa videntur esse potiora, quae ordinantur ad bonum commune; quia bonum gentis melius est, quam bonum unius hominis secundum Philosophum in I. Eth. Si ergo aliquod aliud bonum esset causa martyrii, maxime videretur, quod illi essent martyres, qui pro defensione reipublicae moriuntur. Quod Ecclesiae observatio non habet; non enim militum qui in bello iusto moriuntur, martyria celebrantur. Ergo sola fides videtur esse martyrii causa. Thomas erwidert darauf: Ad tertium dicendum, quod bonum reipublicae est praecipuum inter bona humana. Sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius quam humanum. Tamen quia bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum, ideo potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causa, secundum quod in Deum refertur. Obwohl Thomas den erhobenen Einwand nicht direkt löst, kann doch über seine Auffassung kaum ein wesentlicher Zweifel obwalten. Eine gewissenhafte Analyse seines Gedankenganges wird zu folgendem Resultat kommen: Zunächst macht Thomas darauf aufmerksam, daß die Vaterlandsliebe an und für sich nur eine natürlich sittliche Tugend ist, freilich unter den natürlich sittlichen Tugenden die höchste (bonum reipublicae est praecipuum inter bona humana). Deswegen kann sie, in sich selbst betrachtet, nicht Ursache des Martyriums sein: bonum divinum est propria causa martyrii. Es kann aber jedes menschliche Gut ein göttliches Gut, jede natürlich sittliche Tugend eine übernatürliche Tugend — und deswegen auch causa martyrii — werden, wenn ein übernatürliches Motiv vorhanden ist. Folglich ist auch das praecipuum inter bona humana, das Staatswohl und die Vaterlandsliebe, causa martyrii, secundum quod in Deum refertur[1]. Wenn

[1] Vgl. Robert Kopp, Vaterland und Vaterlandsliebe nach der christlichen Moral mit besonderer Berücksichtigung des hl. Thomas von Aquin. Luzern 1915, 115: „Wer also zum Schwerte greift, um das Vaterland zu schützen, um Unrecht von den Mitbürgern abzuwenden, der tut etwas sittlich Gutes, er übt wahre Vaterlandsliebe und kann den Tod fürs Vaterland zum Martyrium machen, wenn er durch die gute Meinung sein Kämpfen dem Aller-

in den Ausführungen des Aquinaten etwas nicht ganz klar ist, dann ist es der Ausdruck: secundum quod in Deum refertur. Ist das subjektiv (ex parte martyris) oder objektiv (ex parte persecutoris) gemeint oder ist beides darunter verstanden? Der Jesuit Roderich de Arriaga[1] († 1667) nimmt folgendermaßen Stellung: Putamus dicendum illos omnes, qui suam vitam exponunt periculo evidenti, in quo deinde re ipsa mactantur — exponuntur inquam, ne Deum offendant —, esse vere martyres. Unde si ille, qui defendit rempublicam, id facit, quia ad id tenetur sub peccato, non dubito illum esse verum martyrem. Et in hoc sensu minimum (wenigstens!) loquitur D. Thomas (S. theol. II, 2, qu. 124, art. 5 ad 3), dum ait etiam defensionem reipublicae, si reducatur ad Deum, esse causam martyrii, hoc est, si defendatur respublica, ne Deus offendatur. Fateor eum obscure loqui, quatenus non explicat, cur tamen Ecclesia non colat ut martyres eos, qui in bello iusto moriuntur, prout sibi obiecerat in eodem tertio argumento, cui ibi respondebat. Unde non satis videtur intelligi, de qua directione in Deum loquatur. Indico tamen, minimum eum loqui de directione, quam nos posuimus; quia in ea maxime ostenditur amor in Deum, dum homo se tradit periculo vitae, ne illum offendat.

Zu den Vertretern der affirmativen Anschauung gehören weiterhin folgende Theologen:

Raynerius von Pisa O. Pr.[2] († 1351) untersucht im 3. Kapitel seines Artikels De martyrio das motivum oder die causa legitima martyrii, die darin besteht, ut propter fidem Christi quis patiatur mortem. Dann fährt er fort: Patitur autem quis mortem ut christianus et ut martyr non solum uno modo, sed pluribus. Et generaliter tribus modis: Primo enim, qui mortem tolerat pro confessione fidei Christi, quae confessio fit per verba. Secundo qui mortem tolerat pro quocumque bono opere faciendo propter Christum, martyr est. Tertio qui mortem patienter tolerat

höchsten aufopfert und um Gottes Willen in den Tod geht." Ebenso in Divus Thomas I (1914), 464.

[1] Rod. de Arriaga, Disputationes theologicae. Tom. V, tract. VI, disp. 51, sect. 4, subsect. 2. Lugduni 1651, 622.

[2] Raynerius de Pisis, Pantheologia, Summa universae theologicae veritatis. Tom. II. Brixiae 1580, 277 s.

pro quocumque malo propter Christum vitando, martyr est; unde B. Joannis Baptistae martyrium in Ecclesia veneratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterii mortem sustinuit. Das wird nun noch näher ausgeführt und klassifiziert: Generaliter autem aliquis martyr efficitur octo de causis: Primo pro iustitia, ut Abel. Secundo pro lege Dei servanda, ut Machabaei. Tertio pro salute populi, ut Christus. Quarto pro fide Christi, ut Stephanus. Quinto pro Christo, ut Innocentes. Sexto pro libertate et defensione Ecclesiae, ut Thomas. Septimo pro assertione veritatis, ut Isaias, Jeremias. Octavo pro obiurgatione peccati, ut Joannes Baptista. Daran schließt sich nun unmittelbar die Frage, ob der Tod fürs Vaterland ein Martyrium sei: Sed forte quaeres, an ille qui pro defensione reipublicae moritur, debeat ut martyr ab Ecclesia venerari. Die Antwort lautet: Respondeo et dico, quod causa propria martyrii est bonum divinum, pro quo quis mortem patitur, non bonum humanum. Sed si bonum humanum, pro quo quis patitur, referatur in divinum, sive in civitate moriatur sive in bello, potest esse causa martyrii. Haec B. Thomas II, 2, quaest. 124, art. 5 in corp. et in solut. 3. arg.

Strenge Anforderungen an das Martyrium im eigentlichen Sinne stellt der hl. Antonin[1] (1389—1459); aber trotzdem bezeichnet er den Tod eines Kreuzfahrers auf dem Schlachtfeld als Tat, deren Lohn die aureola martyrii ist: Tria requiruntur ad istam aureolam, scilicet poena, causa et voluntas... Debetur ergo aureola martyrii solum per poenam mortis. Unde patet, quod nec oboedientibus debetur, quamvis per oboedientiam mactetur propria voluntas, etiam si duret oboedientia usque ad mortem; nec pauperibus, quamvis moriantur mundo; nec per poenitentiam, quamvis poenitentes crucifigant carnem suam; nec beata Virgo, quamvis plus doluerit quam martyr, eam habet; nec beatus Dominicus, qui sitiebat martyrium, sicut sitit cervus ad aquae fluvium; nec Joannes, qui calicem passionis voluntarie bibit; nec pueri in camino fornacis Babylonicae; nec Silvester, qui non ex passionibus obiit, quamvis sustinuerit tormenta; nec Lucretia Romana, quae se interfecit illicite... Nec refert, utrum mors statim aut postea sequatur, dum tamen propter illud mors causetur vel acceleretur, unde de

[1] Summa theol. Pars III, tit. 30, c. 8, § 1. Veronae 1740, 1526s.

mortuis in carcere vel exilio martyria celebrantur, qui huiusmodi mortes accelerasse praesumuntur ... Secundum, quod requiritur ad aureolam martyrii, est causa; quia enim testis est martyr in causa fidei pro Ecclesia, pro quocumque articulo fidei vel iure Ecclesiae vel quacumque virtute, quia virtutibus desponsatur Ecclesia, Christo moriatur, vere est martyr. Unde et B. Thomas, Cantuariensis episcopus, qui pro iuribus Ecclesiae suae defendendis, occisus est; et Joannes Baptista, qui propter virtutem castitatis commendandam et reprehendendo Herodem de incestu decapitatus est. Tertium, quod requiritur, est voluntas; quia si quis dormiens aut fugiens occideretur aut se defendens invitus, martyr non est. Unde Mauritius cum sociis proiecerunt arma, quando viderunt venire satellites ad se occidendum, ut martyres fierent. De Innocentibus tamen ut de martyribus solemnizat Ecclesia. Et certum est, quod gaudium speciale habent de morte propter Christum suscepta, licet non electa, unde non est completa in eis ratio aureolae. Qui autem cruce signati in bello hostium Christi pugnando pereunt, martyres fiunt, quia non se, sed Christum et Ecclesiam defendendo moriuntur, unde mortem non fugiunt, sed eligunt. An einer anderen Stelle[1] nimmt der Florentiner Erzbischof das Wort Martyrium im weiteren Sinne für gewaltsamen Tod überhaupt (martyrium sumendo large pro morte violenta), den auch solche erdulden können, qui ad inferna descendunt. In diesem weiteren — man dürfte sagen: unchristlichen — Sinne sind Märtyrer auch diejenigen, qui occiduntur in bellis iniustis, quae ex avaritia fiunt; dann auch diejenigen, qui hodie iuste bellarent .. vel pro recuperanda terra sancta, aber non observatis debitis circumstantiis.

Dionysius der Karthäuser († 1471) legt sicher den Soldaten, die mit rechter Gesinnung und Disposition an einem Kreuzzug teilnehmen, und höchstwahrscheinlich auch jenen Soldaten, die für die Verteidigung des Vaterlandes in einem gerechten Kriege sterben, den Martyriumscharakter bei. Zunächst erklärt er in seiner Summa fidei orthodoxae[2] allgemein: Porro martyrium actus est fortitudinis, quae hominem circa pericula mortis

[1] Summa theol. Pars IV, tit. 3, c. 3, § 2. Veronae 1740, 79.
[2] Lib. III, art. 187 (Opera omnia. Tom. 18). Monstrolii 1899, 8.

impavidum efficit. Quod in martyribus excellentissime prorsus emicuit, qui pro Christo, pro fide, pro iustitia, usque ad mortem pugnaverunt quodam particulari bello, quoniam adversariis fortissime spiritualiter restiterunt; et fortes facti sunt in bello per fortitudinem gratuitam, non autem naturalem sive civilem. Bald darauf aber fährt er fort: Bonum quoque humanum, secundum quod refertur ad Deum, martyrii causa consistere potest. Deutlicher kommt er auf unsere Frage zu sprechen in seiner Epistola ad principes catholicos (art. 10. Opera minora, tom. 4, Tornaci 1908, 513 s): Quamvis principes christiani debeant in omni virtute esse perfecti, aliquae tamen virtutes ad eos specialiter pertinent. Quarum una est iustitia vel (ut asserit Augustinus) amor boni communis, ita ut bonum commune, defensionem reipublicae et praesertim tuitionem fidei christianae atque Ecclesiae concordi affectu praeferant propriis commodis, immo et propriae vitae, sicque paratissimi sint ad pugnandum et laborandum, immo et ad moriendum pro causa ista ... Quarta est magnanimitas. Principis namque potissime est animum habere paratum ad arduos actus, praecipue commendabiles et magnis honoribus dignos; quales sunt: pro bono communi, pro fidei promotione, pro defensione Ecclesiae praeliari ac laborare ... Cum igitur, iuxta praedicta, debeant principes praetactas habere virtutes secundum gradum supremum, constat, quod cum omni promptitudine, fortitudine, magnanimitate, prudentia et iucunditate debeant inire certamina contra fidei inimicos. Immo ad hoc eos potissime debet accendere amor Christi, qui pro eis sanguinem fudit. Pro quo si millies sanguinem funderent, nihil condignum ei rependerent, quoniam aliud est sanguis Dei, aliud sanguis hominum: aliud dico, non secundum speciem, sed secundum dignitatem. Nec dignus est christianus vocari, qui non paratus est pro Christo mori. Praeterea ad idem debet eos movere magnitudo praemii huius belli et certitudo salutis morientium in eodem: quoniam talis congressus martyrio aequipollet, et morientes in eo sunt martyres Christi.

Dominikus de Soto O. Pr.[1] (1494–1560) sieht im Soldatentod ein Martyrium, wenn eine causa fidei aut reli-

[1] Dom. Soto in IV Sent. dist. 49, qu. 5, art. 2. Venetiis 1598 (Vol. II), 742.

gionis vorhanden ist: Neque voluntas appetendi mortem neque mors ipsa eidem voluntati adiuncta, nisi causa adsit fidei aut religionis, sufficit ad martyrium. Quamvis, inquam, vita in defensionem reipublicae aut pudicitiae aut alius cuius fuit virtutis politicae exponatur, nisi id referatur in fidem aut virtutem infusam, quae aut Christum aut Deum habet pro obiecto, non censetur martyrium. Itaque vel formaliter vel virtualiter debet esse confessio fidei et testimonium eius; hoc enim sonat martyr, quod testis fidei. Beata enim Agnes, quae pro tuenda virginitate colla gladio submisit, eo celebratur ut martyr, quod id fecit in testimonium fidei, quia virginitatem, quam Christo voverat, tueri voluit. — Quare quicumque mortem subiret in testimonium alicuius virtutis, nempe ad defendendum esse virtutem, dummodo fide id Christi faceret, vere esset martyr, et pariter qui rempublicam defenderent, ut fidem protegerent, nempe si illam a Turcis et infidelibus tutarentur vel ab haereticis, qui religionem christianam subvertere contendunt. Secus, si ab alio christiano rege tamquam milites temporales illam defenderent; ibi enim, quamvis virtutem fortitudinis exerceant, non subinde martyrii aureolam promerentur.

Hieronymus Medices O. Pr. (1569—1622), „geschätzter Kommentator des hl. Thomas[1]", erklärt den Text des Aquinaten (S. theol. II, 2, qu. 124, art 5 ad 3) folgendermaßen[2]: „Bonum reipublicae est praecipuum quidem, sed inter bona humana. Causa autem propria martyrii non est bonum humanum, sed divinum, quod potius est quocumque bono humano. Quia tamen bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum, ideo quodcumque humanum bonum potest esse martyrii causa, ut in Deum refertur. Si quis enim moriatur pro defensione reipublicae christianae, ut cultus divinus conservetur, vel ut iustitia non violetur, vel propter aliquid simile, eius passio habere poterit rationem martyrii."

Der am 2. Jänner 1614 im Rufe der Heiligkeit gestorbene Theologe des Dominikanerordens P. Seraphin

[1] Fr. v. P. Morgott in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, VIII², 1161.

[2] Fr. Hieronymus de Medicis a Camerino, Formalis explicatio Summae theol. S. Thomae Aqu. Tom. VIII. Vici 1861, 38.

Capponi della Porretta[1] erklärt den Text des Aquinaten folgendermaßen: Ex quo dic, quod occisi in bello pro patria tantum, id est non referendo hoc in Deum non sunt martyres. Et quia eorum intentio, etiamsi referrent exterius, non est nota, ideo Ecclesia eos non vocat martyres. Non vocat ergo illos martyres, tum quia bonum in se consideratum, pro quo moriuntur, non est causa martyrii, tum quia intentio eorum, qua solum posset illud bonum fieri causa martyrii (Hier ist deutlichst zum Ausdruck gebracht, daß durch die subjektive Intention des Soldaten die Verteidigung des Vaterlandes causa martyrii wird.) non est nota certitudinaliter Ecclesiae. Quod enim ei non sit nota, si secundum se illa consideretur, patet, quoniam intentionis cordis solus Deus est cognitor. Quod autem non sit taliter (idest certitudinaliter) ei nota, etiamsi exterius ab ipsis militibus manifestaretur, quod referre intenderent tale bonum humanum in Deum, probatur, quoniam possent ipsi milites, ut multis eorum familiare est, mentiri; et dato, quod dicerent veritatem tunc in principio belli, possent tamen mutare postea intentionem suam.

Unter den entschiedenen Verteidigern des Martyriumscharakters des Soldatentodes nimmt einen hervorragenden Platz ein der als Kommentator des hl. Thomas wegen seiner „Vollständigkeit und Klarheit[2]" hochgeschätzte Professor an der Universität von Douai, Franz Sylvius (1598—1649). In seiner Erklärung zum Supplementum der theologischen Summe (quaest. 96, art. 6 ad 11)[3] führt er aus: In responsione ad undecimum nota illos, qui in bello iusto propter conservationem reipublicae occiduntur, non propterea esse martyres, nisi rempublicam defendant ab illorum hostium impugnatione, qui fidem Christi subvertere moliuntur. Qui autem sic eam defendunt et defendendo moriuntur, coram Deo sunt martyres et martyrum aureolam accipiunt, ut post S. Thomam (hic et dicta quaest. 124, art. 5 ad 3)

[1] Elucidationes formales in Summam theologicam S. Thomae de Aquino (ad II, 2, qu. 124, art. 5), in: S. Thomae Aquinatis Summa theologica cum commentariis Card. Cajetani et elucidationibus litteralibus P. Seraphini Capponi a Porretta O. Pr., t. III, Patavii 1698, 679.

[2] P. v. Loë O. Pr. in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, XI², 1042.

[3] F. Sylvius, Comm. in tertiam partem S. Thomae Aquinatis. Tom. IV. Antverpiae 1714, 796.

tradunt Palud.[1] et Dominic. dist. 49. Nec obstat, quod milites in bello ab hostibus fidei occisos Ecclesia non adscribat numero martyrium; immo cum Phocas imperator id tentaret, orientales episcopi restiterunt, ut videre est apud Baronium ad 19. Aprilis. Ecclesia enim neminem sanctorum catalogo adscribit, nisi praevia diligenti inquisitione. Haec autem inquisitio non facile potest haberi de occumbentibus in bello, cum aliquando haeretici, schismatici aliique facinorosi homines in bello contra infideles decertent, non habito respectu fidei, sed proprii commodi. — An dieser Stelle betont also Sylvius mit aller Entschiedenheit, daß die an einem Kreuzzug beteiligten Soldaten Märtyrer werden können. Dagegen scheint er für andere Kriege die Möglichkeit des Martyriums in Abrede zu stellen. Wie jedoch aus einer anderen Stelle klar und deutlich hervorgeht, will er nicht schlechthin leugnen, daß man auch in einem anderen gerechten Kriege die Krone des Martyriums sich verdienen könne, sondern will nur hervorheben, daß die conservatio reipublicae für sich allein betrachtet noch keine hinreichende causa martyrii christiani bildet. In seiner Erklärung zu S. theol. II, 2, quaest. 124, art. 5[2] bemerkt er: In resp. ad. 3. adverte illos, qui pro defensione reipublicae in bello iusto occiduntur, posse esse martyres, si illam defendant propter Deum, amore iustitiae ac legis divinae, non vero si stipendii militaris aut praedarum intuitu, aut alia aliqua intentione vel prava vel bonum dumtaxat humanum spectante. Es wird also hier die Möglichkeit eines Martyriums im gerechten Krieg von der subjektiven Intention der Kämpfenden abhängig gemacht.

Im engen Anschluß an Sylvius behandelt unser Thema der gelehrte Dominikaner Karl René Billuart (1685—1757). Im zweiten Artikel seines Tractatus de fortitudine et virtutibus ei annexis[3] behandelt er die auf das Martyrium be-

[1] Paludanus O. Pr. († 1342), ein hervorragender Theologe (Doctor egregius) und begeisterter Kreuzzugsprediger, Verfasser eines vom hl. Antonin (Summa hist. III, Lugd. 1586, 681) hochgeschätzten Sentenzenkommentars, schrieb eine Geschichte der Kreuzzüge (Liber bellorum Domini) und für die vom König Philipp VI. von Valois geplante Expedition nach Palästina ein eigenes Directorium terrae sanctae.

[2] Tom. III, Antverpiae 1714, 747.

[3] R. Billuart, Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata. V. Antrebati 1868, 134 s.

züglichen Probleme und legt sich auch die Frage vor: Utrum sint martyres, qui occiduntur in bello iusto pro defensione reipublicae adversus infideles aut haereticos, qui fidem Christi corrumpere moliuntur? Die Antwort lautet bejahend: Resp. affirmative, modo militent non intuitu aliquo humano, puta stipendii militaris, honoris mundani aut boni communis praecise sine relatione ad Deum, sed ex zelo fidei et religionis christianae; quia sic occiduntur propter Christum, et testimonium sua morte perhibent veritati fidei. Ita post S. Thomam censet Sylvius in utroque loco citato. Nun werden auch die Einwände namhaft gemacht, die gegen diese Anschauung gewöhnlich ins Feld geführt werden: Dices cum Lessio et Laymann: 1. Hi non voluntate, sed necessitate victi mortem oppetunt; 2. non gerunt similitudinem Christi patientis, *qui cum pateretur, non comminabatur* (1 Petr. 2, 23), *sed tamquam ovis coram tondente se obmutuit* (Is. 53, 7); 3. tales Ecclesia non colit ut martyres. Ergo ... Auf diese gibt dann Billuart folgende Antwort: Resp. ad primum, neg. ant. Si enim hi vellent cedere hosti et negare fidem, non occiderentur. Ergo voluntate mortem oppetunt non minus, quam si fugiendo occiderentur. Ad secundum resp. eos gerere similitudinem mortis Christi, si non quoad omnes circumstantias, saltem quoad principale, quatenus pro veritate et virtute mortem voluntarie sustinent, quam, si hosti cedere vellent, possent vitare. Sic qui fugiendo tyrannum occiditur, non gerit similitudinem mortis Christi quoad omnia, et tamen est vere martyr. Ad tertium neg. consequ. Hi enim possunt esse coram Deo vere martyres, quamvis ut tales ab Ecclesia non colantur; quia Ecclesia neminem pro sancto habet nisi post diligentem inquisitionem; de occumbentibus autem in bello adversus infideles aut haereticos non solet instituere inquisitionem, quia difficilior est, cum in eo plures militent vel haeretici vel schismatici vel facinorosi aut alii ex mero motivo humano absque ullo respectu ad Deum. Nun untersucht der Autor die Frage, ob man nicht bloß in Glaubenskriegen, sondern auch sonst in gerechtem Kampfe zur Verteidigung des bedrohten Staatswesens sich die Krone des Martyriums verdienen könne. Die Antwort lautet unentschieden, weist aber darauf hin, daß Thomas und Sylvius allem Anschein nach in bejahendem Sinne sich entschieden hätten: Sed utrum, qui seposita causa fidei occiduntur in

bello iusto propter defensionem boni communis tantum, sint martyres, si tamen militent cum relatione ad Deum, puta ut satisfaciant debito iustitiae legalis, qua tenentur erga rempublicam? Non ita constat. Videtur tamen asserere Doctor (folgt der Wortlaut von S. theol. II, 2, qu. 124, art. 5 ad 3). Idem sentire videtur doctissimus eius interpres Sylvius ibidem dicens illos, qui pro defensione reipublicae in bello iusto occiduntur, posse esse martyres, si illam defendant propter Deum ex amore iustitiae et legis divinae. Sic enim moriuntur, ne virtutis officium deserant.

Johannes Viguier (Viguerius) O. Pr., von 1527—1550 Professor der Theologie an der Universität Granada bei Toulouse[1], drückt sich folgendermaßen aus: Fortis politicus voluntarie sustinens mortem propter bonum commune, non referendo in Deum, licet actum martyrii exerceat et martyr politicus possit dici, non tamen martyr simpliciter. Dann kommen Ausführungen, die sich wörtlich an Thomas, S. theol. II, 2, qu. 124. art. 5 anlehnen und mit der Bemerkung schließen: Bonum humanum potest effici divinum, si referatur in Deum; et ideo quodcumque bonum humanum potest esse martyrii causa, secundum quod refertur in Deum. Ich glaube, man darf oder muß den Ausdruck „non referendo in Deum" bei unserem Autor im subjektiven Sinne (ex parte martyris) nehmen.

Der Jesuit Roderich de Arriaga (1592—1667) hebt ausdrücklich hervor[2], daß zum Zustandekommen des verum et proprium martyrium vonseiten des Verfolgers (ex parte infligentis) als Motiv notwendig sei odium fidei vel alterius alicuius virtutis. Er erläutert das dann durch Beispiele: Si (tyrannus) occidat, quia alter non vult falso iurare aut turpi desiderio consentire etc.: in omnibus enim casibus istis alter moritur, ne Deum offendat. Ausdrücklich hebt er dann noch hervor: Si vero motivum tyranni sit politicum, non erit sufficiens ad martyrium; unde si ob crimen falso imputatum aliquis occiditur, non est martyr. Aber trotzdem fährt er

[1] Joannes Viguerius, Institutiones ad christianam theologiam (Ad naturalem et christianam philosophiam, maxime vero ad scholasticam, quam vocant, theologiam institutiones), cap. 6, § 1, ver. 1. Antverpiae 1558, 79 v.

[2] Rod. de Arriaga, Disputationes theologicae. Tom. VII, Tract. II (De baptismo et confirmatione), disp. 24, sect. 7, subsect. 3. Lugduni 1669 244.

fort: Si autem quis ob iustam defensionem reipublicae (das betrachtet er also nicht bloß als motivum politicum) moritur, fit martyr. Ausführlicher kommt unser Autor[1] in seinem Tractatus de prudentia, virtutibus ei annexis et fortitudine ac temperantia auf unsere Frage zu sprechen. Zunächst gibt er als allgemeine Richtlinien für die Bestimmung des Martyriumscharakters an: Martyrium quaedam est species fortitudinis; continet enim tolerantiam fortem mortis. Addit autem, quod sit ob tuendam Dei fidem vel, si universalius loquendum sit, ob non committendum aliquod peccatum, in quacumque materia illud sit. Weiterhin bezeichnet er es im Anschluß an Thomas von Aquin (S. theol. II, 2, qu. 124, art. 5) als sententia communis, quae ex usu et traditione ecclesiae omnino est certa, daß jeder actus virtutis, insofern er Tugendakt ist, als motivum sufficiens martyrii betrachtet werden muß. Bei der Besprechung der Einwände wird nun mit breiter Ausführlichkeit dargelegt, daß auch der ob defensionem reipublicae kämpfende Soldat ein Märtyrer sein könne: Ad hanc ultimam de milite instantiam respondetur communiter, eum ideo excludi a ratione martyris, quod aggrediatur hostem, volens se defendere eumque occidere. Ad rationem vero martyrii requiri, ut mere passive se homo habeat in sustinenda morte. Dieser Einwand wird nun als nicht stichhältig zurückgewiesen: Verum haec solutio reducit quaestionem ad voces tantum. Und dann fügt er temperamentvoll bei: Rogo enim, cur apud Deum sit maioris meriti ille, qui se permittit occidi, ne committat peccatum, quam ille, qui ne idem peccatum committat, invadit iuste aggressorem iniustum, paratus etiam mori, si fortior ille alter fuerit. Maxime autem id locum habet, quando homo sub peccato obligatur ad aggrediendum, id quod frequenter contingit. Nam si iniuste quis invadat rempublicam, quilibet civis tenetur sub peccato repellere, quantum poterit, eam vim; et non satisfacit, salvando suam vitam, recedendo seu fugiendo. Ergo si talis, advertens se exponi periculo vitae manifesto — demus etiam eum certo scire se mactandum, si id faciat — et tamen, ne graviter Deum offendat non defendendo suam rempublicam, velit pugnare et non fugere:

[1] Tom. V, Tract. VI, disp. 51, sect. 4 (De martyrio), subsect. 1. Lugduni 1651, 621.

profecto ille tantam omnino erga Deum caritatem ostendet, quantam, si permisisset se statim occidi. Ergo aequale meritum habebit coram Deo. Ergo erit aeque martyr. Omnis enim, qui cogitur vel mori vel peccare, et mavult mori quam peccare, profecto iuxta omnium acceptionem martyr est. Atqui ipsum aggredi hostem est saepe obligatorium sub peccato hic et nunc, ut in casu posito. Ergo, qui illud eligit, ne peccet, martyr erit. Ergo ea ratio communis non sufficit ad excludendos milites in tali bello morientes ab aequali merito respectu Dei. Cur ergo non dicendi sunt martyres? Secundo idem clarius cernitur, si hostis directe pugnet ad inducendam idololatriam vel haeresim; nam tunc exponere suam vitam in eo bello ad coërcendos idololatras et impediendam illam inductionem infidelitatis, maximum habet apud Deum meritum. In den nun folgenden Einwänden wird zugegeben, daß ein auf dem Schlachtfeld gefallener Soldat dem Märtyrer gleichzuachten sei, soweit das meritum apud Deum in Betracht komme. Dann aber wird die Behauptung aufgestellt: Da Gott an das Martyrium verschiedene Privilegien geknüpft hat (Wirksamkeit ex opere operato, Hinlänglichkeit der unvollkommenen Reue), so konnte er auch die Bedingungen festsetzen, unter denen dieses Martyrium zustande kommen sollte. Deswegen konnte er z. B. verlangen, daß der Märtyrer den Tod erleide für die Wahrheit des Glaubens (nicht zum Schutze des Vaterlandes), und zwar so freiwillig, daß er sich in gar keiner Weise zur Wehr setze. Bezüglich der Prämissen gibt Arriaga zu: Fateor haec ita esse. Dann aber fährt er fort: At non iudico ullo modo sufficere, ut re ipsa negemus rationem martyrii in illis casibus, de quibus agimus. Etenim cum de martyrio nihil sciamus, nisi forte ex eo Christi Domini loco: „Maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis“ (Joh. 15, 13) vel ex illo: „Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum“ (Matth. 5, 10): unde inferimus omnem illum, qui animam suam ponit, ne committat ullam offensam contra Deum, esse proprium verumque martyrem. Unde, ut diximus paulo ante, etiam Ecclesia Joannem Baptistam et Stanislaum Polonum aliosque colit ut martyres, qui tamen non sunt occisi ad defensionem fidei: non videtur posse dubitari, quin etiam martyr sit, qui defendit

suam rempublicam, *quando* (iuxta dicta) *tenetur in conscientia id facere* et, *ne peccet fugiendo hostem aut se occultando, libenter se offert morti. Neque obest, quod ille aggrediatur hostem; quia ad hoc ipsum tenetur sub peccato*; et vero ideo praecise aggreditur, ne peccet. Non debet autem, dum se exponit manifesto periculo mortis, privari gloria martyris, eo quod insuper facit id, ad quod tenetur sub peccato; quin potius ex eo capite additur illi novus titulus martyrii. Ein weiterer Einwand wird folgendermaßen formuliert: Qui vult tyrannice occupare rempublicam, *non facit id in odium fidei*, sed eodem plane modo, quo praedo, qui in via alium aggreditur volens eum spoliare. Ergo qui occiditur in tali bello, non occiditur in odium fidei. Patet. Nam qui iniuste in via spoliatur et occiditur, in omnium sententia non est martyr. Ergo neque alter erit etiam martyr. Arriaga erwidert darauf: Responderi tamen potest primo non esse necessarium, ut qui intentat mihi mortem, id faciat in odium fidei. Sufficit enim, si id faciat *volens per hoc me inducere ad peccatum*, in quacumque materia sit; vel quod eam mortem infligat *in odium mei boni operis et ex eo, quod ego meo officio satisfecerim*, ut in exemplo Joannis Baptistae constat. Hoc autem contingit in casu, *quo tyrannus me occidit*, eo quod *ego defendo rempublicam, ut teneor*. Intentat enim tunc mortem mihi volens me sibi consentire aut volens me non satisfacere meo officio, prout teneor. Unde facile ad instantiam de praedone respondetur; etenim ille non cogit me nec directe nec indirecte ad opus malum; nam etsi fugiam aut si me non defendam, sed permittam me spoliari et occidi, non peccabo. Ergo ea mors non habet titulum sufficientem martyrii. Im weiteren Verlauf bemerkt unser Autor, daß auch die *Kriegsfreiwilligen* der Krone des Martyriums teilhaftig werden können: Hinc dicendum milites illos, qui etiamsi non teneantur pugnare, sed possint licite domi manere, volunt tamen suam vitam exponere *non ob lucra aut honorem, sed ut Deo obsequium praestent, ei inserviendo in defensione iustae causae, satis probabiliter dici posse martyres*, etiamsi se gerant aggrediendo. Ita videtur sentire Divus Thomas, dum absolute loco immediate citato docet etiam defensionem reipublicae, si ad Deum referatur, esse causam sufficientem

martyrii. Refertur autem in Deum, si ponatur eo modo a nobis declarato. Ratio etiam ea videtur esse, quod talis vitam suam exponit pro Deo. Non enim ille solum exponit vitam, qui vult mori, ne Deum offendat; sed multo magis, qui eam exponit, ut faciat in obsequium Dei opus supererogationis. Gegenüber allen Einwänden und Schwierigkeiten, die sich ihm in den Weg stellen, bleibt Arriaga auf seiner Meinung bestehen. Da der Opponent noch einmal den Fragepunkt scharf und präzis formuliert: Ergo milites, qui in bello pro patria pugnant, erunt martyres, quia illis violenter infligitur mors in odium, si non religionis, saltem in odium actionis honestae, qualis est defendere suam patriam contra invasorem iniquum? antwortet er klar und bestimmt: Respondeo, si talis miles habeat eam intentionem, quam superius diximus, probabilissime esse martyrem.

Schiara erwähnt unter den Vertretern der affirmativen Meinung auch den Kardinal Raymundus Capisucchi († 1691): Affirmative videtur respondere Divus Thomas, quem sequitur inter recentiores Capisucchius (Tract. de controv. 27 de martyrio, § 12 in princ.); nam bonum reipublicae, pro quo moriuntur, si referatur in Deum, efficitur divinum, et sic sufficiens fit causa martyrii[1].

In neuerer Zeit hat A. Kranich[2] unsere Frage einläßlicher geprüft mit dem Ergebnis, „daß diese Frage vom theologisch-dogmatischen Standpunkt weder mit einem unbedingten Ja noch mit einem unbedingten Nein zu beantworten ist. Es hat sich aus unseren Erörterungen ergeben, daß die verneinende Antwort mit ihrer Begründung nicht stichhältig ist und vor allem die Autorität des hl. Thomas von Aquin nicht für sich, sondern gegen sich hat. Ich glaube gerade aus der Summa theologica des Aquinaten den Beweis geführt zu haben, daß die Kriterien des wahren und eigentlichen Martyriums im Kriegertod zusammentreffen können und dann den im Kampf für das Staatswohl fallenden Soldaten zum Märtyrer machen. In theoretisch-theologischer oder dogmatisch-moraltheologischer Hinsicht besteht ein begründeter Zweifel, daß Kriegertod Märtyrertod

[1] Schiara, Theologia bellica. Tom. II, lib. 8, diff. 23, n. 7. Romae 1703, 367.

[2] A. Kranich, Ist Kriegertod Märtyrertod? Braunsberg 1917 (Sonderabdruck aus dem Erml. Pastoralblatt).

sein könne, nach meiner Ansicht nicht. Hiermit ist selbstverständlich, wie dies auch aus den vorausgehenden Erörterungen hervorgeht, nicht gesagt, daß jeder Heldentod ein Martyrium im eigentlichen und christlichen Sinne sei. Die richtige sittlich-religiöse Disposition, wahre Reue über die begangenen Sünden, wenigstens die unvollkommene übernatürliche Reue (attritio), die Liebe Gottes (charitas), welche, wie der hl. Thomas sagt, die Menschen zum Martyrium antreibt, überhaupt die praeparatio animi, die frühzeitig anhebt und durch Erweckung von übernatürlichen Tugendakten wie durch Gebet und Sakramentsempfang fortschreitet und vollkommener wird, das alles muß in einem Krieger, dessen Tod den Wert des Martyriums haben soll, sich vereinigen; daß ihm dies alles mit der Gnade Gottes möglich ist, wird niemand bestreiten, der auf kirchlichem Standpunkt steht" (p. 45 f.).

Endlich sei noch verwiesen auf ein Schriftchen des Schreibers dieser Zeilen[1]. Nach einleitenden Vorbemerkungen und Voruntersuchungen wird erklärt, daß auch derjenige als ein Märtyrer im wahren und eigentlichen Sinne zu betrachten sei, der für oder in Ausübung einer christlichen Tugend eines gewaltsamen Todes sterbe[2]. Dann wird auf

[1] Michael Rackl, Ist der Tod fürs Vaterland ein Martyrium? Eichstätt 1917. Sonderabdruck aus: Die christliche Schule VIII (1917), 212—250. Eine Volksausgabe erschien bei J. Pfeiffer (D. Hafner) in München. Zustimmend äußerten sich: H. Müller in: Theologie und Glaube IX (1917), 362 f.; Fr. Diekamp in: Theologische Revue XVI (1917), 462 f.; Joseph Pohle, Ist der Soldatentod fürs Vaterland ein wahres Martyrium? (Heiliges Wissen. Heimatgrüße der kath. theol. Fakultät der schlesischen Friedrich Wilhelms-Universität an ihre Studenten im Felde. Breslau 1918, 15); Joseph Pohle, Soldatentod und Märtyrertod. Paderborn 1918, 2. Martin Grabmann, Die religiöse Verklärung des christlichen Soldatentodes, in: Salzburger katholische Kirchenzeitung LVII (1917), 249—251, 257—258. Vgl. auch Ihmels in: Theologisches Literaturblatt XL (1919), 407—409. Ablehnend verhält sich besonders Jos. Biederlack S. J. in: Zeitschrift für katholische Theologie XLI (1917), 766—775.

[2] Vgl. Jeremias Dalponte, Compendium theologiae dogmaticae specialis, tr. 7, art. 2, n. 822. Tridenti 1890, 571: Baptismus sanguinis est martyrium, quod iuxta vim vocis testimonium significat et ex usu ecclesiastico definitur: Perpessio mortis aut lethalis cruciatus ob catholicam fidem vel ob alicuius christianae virtutis exercitium patienter tolerata. Ein Artikel in den „Petrus-Blättern" VII (1918), 210—212: „Tod fürs Vaterland und Martyrium" stößt sich an den Worten „in Ausübung einer christlichen Tugend". Ich glaube jedoch, diese Definition aufrecht erhalten zu dürfen. Vgl. Carolus

Grund des in Patristik und Scholastik immer wiederkehrenden Axioms: „Martyrem non facit poena, sed causa“ nachdrücklich betont: Das, was einen gewaltsamen Tod im wahren und formellen Sinne zum Martyrium macht, ist nicht die Todesart und die Todesqual, sondern die Todesursache, der Anlaß zu dem blutigen Tode. Wenn man einen Vergleich gebrauchen wollte, so könnte man vielleicht sagen: Die poena, die Todesstrafe, ist beim Martyrium das, was bei den Sakramenten die Materie ist; die causa dagegen oder die Todesursache ist mit der sakramentalen Form zu vergleichen[1]. Beide sind notwendig; ausschlaggebend, bestimmend, determinierend ist jedoch die forma sacramenti, bzw. die causa martyrii. Die causa martyrii kann nun wiederum unter einem doppelten Gesichtswinkel betrachtet werden: objektiv und subjektiv, je nachdem man den Verfolger oder den Märtyrer ins Auge faßt. Ex parte tyranni ist sie odium in fidem vel in opus ab ea praescriptum, ex parte martyris dagegen fides credendorum vel agendorum. Hier ist jedoch zu betonen, daß dieses Formalprinzip des Martyriums, wenn auch nicht ausschließlich, so doch in erster Linie zu beurteilen ist nicht eigentlich nach den Beweggründen des Verfolgers, sondern nach den Motiven des Verfolgten. Trotz-

---

Sardagna S. J., Theologia dogmatico-polemica. Tom. VI, Tract. 6, art. 2, n. 330. Ratisbonae 1771, 327: Ad martyrium requiritur acceptatio mortis ob fidei aut alterius virtutis christianae defensionem seu exercitium illatae, ex motivo honesto et supernaturali, absque voluntate se defendendi. Deswegen braucht man solche, die im Dienst der Pestkranken sterben, noch nicht unbedingt als Märtyrer im wahren und eigentlichen Sinn zu betrachten; denn diese sterben nicht eines gewaltsamen Todes durch Angriff eines Verfolgers.

[1] Sicut ad materiale martyrii requiritur, ut mors a persecutore inferatur vel saltem causa necessaria mortis, ita ad formale martyrii requiritur, ut inferatur in odium fidei vel alicuius ad fidei doctrinam spectantis. Vinc. Lud. Gotti, Theol. schol. dogm. Tom. III, tract. 5, quaest. 2, dub. 2, § 1. Venetiis 1750, 227. Vgl. Theologia Wirceburgensis, Tom. V, De sacr. bapt., art. 3. Lutetiae Parisiorum 1853, 195: Martyrium sive μαρτύριον ex vi nominis idem est, quod Latinis testimonium; unde martyres testes fidei sunt in Ecclesia. Martyrium vero baptismi sanguinis nomen tulit, quod communius et ordinarie fuso sanguine peragatur. Definitur vero martyrium: *Perpessio mortis vel cruciatus lethalis pro Christi fide aut virtute christianae fidei.* Unde duo sunt de essentia martyrii: primum velut materiale, mors ipsa vel cruciatus illativus mortis; alterum velut formale, mortis illius vel cruciatus illatio ex odio fidei vel propter opus aut virtutem christianae fidei. Hon. Tournely, Cursus theologicus, Tom. III, De sacr. bapt., quaest. 2, art. 2. Coloniae 1752, 192.

dem aber wird man die intentio persecutoris, insbesondere mit Rücksicht auf die kirchliche Praxis, nicht schlechthin ignorieren dürfen. Zur Feststellung eines unanfechtbaren Tatbestandes coram Ecclesia ist sie notwendig, wenn sie auch coram Deo auf die Verdienstlichkeit des Martyriums keinen Einfluß ausübt. Beim Soldatentod auf dem Schlachtfeld ist nun sicher vorhanden die causa materialis martyrii, der gewaltsame Tod oder eine tödliche Verwundung[1]. Die causa formalis martyrii ex parte tyranni ist gegeben, wenn der Staat beschützt werden muß ab hostium impugnatione, qui fidem Christi corrumpere moliuntur; die causa formalis martyrii ex parte militis ist gegeben, wenn der Soldat die Vaterlandsliebe als Erfüllung der christlichen Gottes- und Nächstenliebe auffaßt[2] und infolgedessen durch sein Kämpfen und Sterben wahrhaft christliche übernatürliche Tugend übt. Treffen alle diese Merkmale zusammen, wie das insbesondere beim bellum sacrum der Fall sein kann, dann liegt — echte Martyriumsgesinnung und -Disposition vorausgesetzt — ein martyrium stricte vel proprie dictum vor. Wie ist es aber, wenn nicht ein religiöses, sondern ein irdisches, zeitliches, vielfach sogar ein rein materielles Interesse das ausschlaggebende Motiv des Krieges ist? In einem solchen Falle fehlt die causa obiectiva martyrii. Und deswegen kann von einem Martyrium im traditionellen Sinn kaum gesprochen werden[3]. Aber es wird

---

[1] Vgl. Paulus Mezger, Theologia thomistico-scholastica. Tom. IV, tract. 16, disp. 24, art. 5, § 2. Augustae Vind. 1695, 237: Cum ponitur proxima causa mortis necessitate naturae secuturae, iam est mors in fieri, estque realis imitatio mortis Christi, dum martyr ponit pro Christo animam suam sufferendo tormenta mortifera. Ergo iam tunc martyrium suum operatur effectum.

[2] Es handelt sich um die intentio praedominans, die noch ausschlaggebend sein kann, wenn auch Motive sich einschleichen, die unvollkommen sind (Eitelkeit, Streben nach Auszeichnung, Beförderung usw.): Qui in fidei defensionem vitam profunderet, vere mereretur apud Deum, quamvis ibi immisceretur aliquis affectus inanis gloriae. Ergo actus ille profundendi vitam simul esset bonus et malus moraliter. Consequentia videtur certa. Et antecedens probatur: quia praedictus actus esset vere actus martyrii, utpote elicitus a virtute fortitudinis in testimonium fidei; et qui ita pateretur, reciperetur ab Ecclesia ut martyr. Ergo esset meritorius, quamvis haberet malitiam inanis gloriae (Coll. Salmant. Cursus theol. Tom. VI, tract. 11, disp. 6, dub. 1. Parisiis 1878, 138).

[3] Anders läge freilich die Sache, wenn Th. Raynaud (Sanctus Bruno Stylita mysticus. Punct. 7, § 3, n. 18. Lugduni 1665, IX, 37) recht

niemand leugnen wollen, daß der einzelne Soldat auch in einem solchen Kriege Tugend, und zwar heroische Tugend, üben kann. Der tapfere, mutvolle Kampf ist des christlichen Soldaten Tugend und ist wahrhaft eine christliche Tugend, wenn er aus religiösen Motiven hervorgeht[1]. Sicut reges tenentur stipendia dare militibus, ita ipsi tenentur, quidquid sui muneris est, praestare. Unde ex iustitia tenentur ad actum fortitudinis, atque adeo ad non fugiendum nec deserendum locum suum aut arcem, de quare habentur multae leges[2]. Wenn es nun wahr ist, daß man generatim pro quavis virtute (Corn. a Lapide, Comm. in 1 Petr. 3, 14. Parisiis 1881, XX, 329) ein christliches Martyrium erdulden kann; wenn es weiter wahr ist, daß die Vaterlandsliebe alle Merkmale einer christlichen Tugend aufweisen kann, dann wird man es nicht von vorneherein als unmöglich bezeichnen dürfen, daß derjenige ein Märtyrer sein kann, der für die Vaterlandsliebe sein Leben hinopfert: Quid enim gloriosius, quam pugnare et mori pro lege, pro patria, pro Deo? (Corn. a Lap., Comm. in 1 Mach. 2, 64. Tom. IV, 422). Man würde diesem Soldatentod sicher nicht

---

hätte: Sufficit mors oppetita ex studio veritatis cuiuscumque revelatae, etiamsi desit persecutio in odium fidei, id quod agnoscunt omnino multi alibi adducti. (Anders drückt sich der Verfasser aus in: Metamorphosis Latronis, c. 12, n. 10. Lugduni 1665, IX, 545.) Auch das ist zu beachten, daß die Theologen von der Notwendigkeit des Vorhandenseins eines persecutor vielfach nur in dem Sinne sprechen, daß man nicht selbst Hand an sich legen darf, um Märtyrer zu werden. Adeo autem necessarium est ad veram rationem martyrii mortem pati a persecutore, qui sit persona distincta, ut qui, etiam pro Christo, seipsum occideret, martyr non esset. Vinc. Lud. Gotti, Theologia scholastico-dogmatica. Tom. III, tract. 5, quaest. 2, dub. 2, § 1. Venetiis 1750, 227.

[1] Ludovicus Caspensis († 1647), Cursus theologicus, tom. II, tract. 17, disp. 7, sect. 1. Lugduni 1643, 153: Milites peccant, si stationem et pugnam deserant, quamvis adsit evidens mortis periculum; ob id enim stipendia accipiunt, et ob bonum commune ad id se obligarunt; quod eo magis servare tenentur, quo maius fuerit periculum vel inopia militum ... Unde non parum reipublicae et principi damnum provenit, qui tot sumptus fecit milites sustentando et asportando absque ulla utilitate; quare peccant mortaliter et contra iustitiam. Der hl. Antonin (Summa theol. Pars III, tit. 4, cap. 1, § 6. Veronae 1740, 209) stellt an den christlichen Soldaten drei Anforderungen: Primo, ut virtuose se habeat; secundo, ut ab illicitis abstineat; tertio, ut bellum iustum suscipiat.

[2] Fr. Suarez, Tract. de caritate, disp. 13, sect. 7, n. 2. Ed. Berton, tom. 12. Parisiis 1858, 752.

gerecht werden, wenn man ihn mit dem martyrium improprie dictum, dem martyrium quotidianum, also dem unblutigen Martyrium der Keuschheit, des Gehorsams, der Demut, der Abtötung usw. auf eine Stufe stellen würde; denn die in christlichem Geiste geübte gewissenhafte Pflichterfüllung eines auf dem Schlachtfeld gefallenen Soldaten ist wirklich eine Pflichterfüllung usque ad sanguinem, usque ad mortem. Es ist vorhanden die causa materialis martyrii und die ausschlaggebende[1] causa formalis martyrii ex parte militis[2]; nur die causa formalis martyrii ex parte persecutoris fehlt (wenn man nicht einfach in der Tatsache des Kriegszustandes diese causa obiectiva finden will). Ich möchte deswegen im Anschluß an die Terminologie bei Benedikt XIV.[3] den christlichen Soldatentod — echt christ-

[1] Ratio et meritum martyrii non consistit in passione mortis, quatenus ab alio infertur, sed quatenus a martyre per ultroneam virtutis patientiam suscipitur. Dom. Soto in IV. Sent. dist. 49, qu. 5, art. 2. Venetiis 1598 (Vol. II), 740.

[2] Warum sollte man von solchen Soldaten nicht auch sagen können, was Dominicus Soto zur Erläuterung der causa martyrii dargelegt hat: Non tantum in protectionem virtutis aut reipublicae sese martyres morti exponunt, verum et in defensionem et confirmationem fidei, quae omnium est virtutum fundamentum, et spe coelestis retributionis, quae omnium obtinet praemiorum fastigium, et propter caritatem Dei, quae est totius perfectionis consummatio, et peculiariter propter Christum ipsum, qui ut nos a satanica tyrannide liberaret et in Dei filios adoptaret, mortem pertulit crucis (Dom. Soto in IV. Sent. dist 49, qu. 5, art. 2. Venetiis 1598 [Vol. II], 740).

[3] Der Ausdruck „im Anschluß an die Terminologie bei Benedikt XIV." ist von Biederlack (p. 770) mißverstanden worden. Damit will und wollte nicht gesagt werden, daß meine Darlegungen sachlich mit der Ansicht von Benedikt XIV. identisch seien oder daß „die Definition des martyrium minus proprie dictum", wie ich sie gegeben habe, „sich aus den Werken des Papstes" „herauslesen oder begründen" lasse. Ich wollte damit nur gesagt haben, daß die Ausdrücke: martyrium minus proprie dictum oder martyrium ad instar an die Sprachweise oder Terminologie von Benedikt XIV. sich anlehnen. Und in diesem Sinne glaube ich auch jetzt noch meine Behauptung aufrecht halten zu dürfen. Lib. III, cap. 18, n. 7 führt der Papst mehrere Fälle an, in denen christliche Soldaten, die in praelio contra paganos pro salute patriae inito den Heldentod starben, als Märtyrer betrachtet und verehrt wurden. Er erklärt aber, diese Soldaten seien nicht pro veris martyribus gehalten worden; es habe sich gehandelt non de vero martyrio, sed quodammodo de martyrio, similitudinario. Haec atque alia huiusmodi commode explicari possunt de martyrio minus proprie sumpto et admitti tamquam apta ad excitandos pugnantes, utpote a Deo operis retributionem habituros, si

liche Gesinnung und Disposition selbstverständlich immer vorausgesetzt — als martyrium minus proprie oder martyrium ad instar bezeichnen. Wenn wir sagen, der christliche Soldatentod sei ein Martyrium im weniger eigentlichen Sinne, so ist damit gesagt: er ist, soweit die Gesinnung des Soldaten in Frage kommt, ein wirkliches Martyrium (daher martyrium proprie dictum); jedoch fehlt eine akzidentelle Beschaffenheit, die für das Zustandekommen des wahren und eigentlichen Martyriums zwar nicht ausschlaggebend ist, die aber doch von der Kirche für notwendig gehalten wird, wenn sie jemanden in feierlicher Weise als Märtyrer verehren soll (daher martyrium minus proprie dictum). Trotz alledem ist aber das Wesen des Martyriums vorhanden und deswegen auch das Martyriumsverdienst und die Martyriumsglorie.

Diese Untersuchungen hat der verdiente Breslauer Dogmatikprofessor, Prälat Dr. Josef Pohle[1], fortgeführt

pugnando contra infideles in caritate morientur. Im 11. Kapitel begegnen uns folgende Ausdrücke: martyrem proprie loquendo n. 3 (vere et proprie martyres n. 7 et 9, pro vero et proprio martyrio n. 7, vere et praecise martyrem catholicum, quem ut talem veneratur Ecclesia n. 4, martyrem stricto modo et iuxta Ecclesiae praxim n. 7, explicite et formaliter testes et ideo per excellentiam sive antomastice martyres n. 8), minus proprie martyria appellantur n. 7, veros martyres non fuisse, sed instar martyrium n. 8, Mariam re vera martyrem, proprie loquendo, dici non potuisse, sed ad summum improprie et per quamdam similitudinem. Meine Äußerungen über das Martyriumsverdienst und die Martyriumsglorie hat Biederlack in einem von mir nicht beabsichtigten Sinne aufgefaßt und deswegen bekämpft. Ich lege diesen Ausdrücken jene Bedeutung bei, die die Kirche im Auge hat, wenn sie von Maria sagt: Felices sensus beatae Mariae Virginis, qui sine morte meruerunt martyrii palmam sub cruce Domini (Missa in festo septem dolorum B. M. V., Communio), oder wenn sie den heiligen Bischof Martinus (11. November in II. Vesperis ad Magnificat) preist: O sanctissima anima, quam etsi gladius persecutoris non abstulit, palmam tamen martyrii non amisit. Unter dieser palma martyrii ist hier gewiß nicht jene „unwesentliche Zugabe zur Wesenheit der himmlischen Glorie“ gemeint, welche die Theologen aureola martyrum nennen. Ich erinnere noch an einen Satz bei Fr. Suarez (Defensio fidei cath. Lib. 6, cap. 11, n. 20. Ed. Berton, tom. 24. Parisiis 1859, 729), der zwar nicht unseren, aber doch einen ähnlich gelagerten Fall im Auge hat: Licet dubium inter theologos sit, an illud fidei testimonium usque ad talem mortem redditum, ad nomen et specialem martyrii aureolam obtinendam sufficiat, certum nihilominus est copiosam martyrii gloriam et mercedem illi deesse non posse

[1] Joseph Pohle, Soldatentod und Märtyrertod. Eine neue Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas von

und vertieft. Seine Anschauungen kommen vielleicht am besten in folgenden Sätzen zum Ausdruck: „Um die Möglichkeit des Martyriums im Kriege auf eine gesundere Basis zu stellen, müssen wir zu den Gedanken zurückkehren, die der hl. Thomas über das Staatswohl und die Pflicht seiner Verteidigung gegen äußere Feinde geprägt hat. In einem früheren Abschnitte wurde ausgiebig erörtert, daß nach der Anschauung des Aquinaten nicht nur im Religionskrieg, sondern auch in jedem gerechten Kriege das Staatswohl, wenn in übernatürlicher Absicht auf Gott bezogen, den Grund zum wahren Martyrium zu legen vermag. Weil die übernatürlich orientierte Vaterlandsliebe, die nur eine Erweiterung der Liebe zur Heimat und Familie darstellt, fraglos eine christliche Tugend ist, so leuchtet ein, daß ein mit solcher Gesinnung und Absicht erfüllter Soldat aus einem übernatürlichen Beweggrund, also letztlich um Gottes und Christi willen kämpft und in den Tod geht. Und das ist es, was wir Märtyrertod vor Gott nennen" (p. 128f.). Bezüglich des Vorschlages, den christlichen Heldentod nicht als martyrium proprie dictum, sondern, weil im Kriege ex parte tyranni der Haß gegen den Glauben oder ein vom Glauben vorgeschriebenes Werk vermißt werde, als martyrium minus proprie zu bezeichnen, bemerkt Pohle (p. 130[1]): „Ich glaube, diese Einschränkung fallen lassen zu können, weil im feindlichen Soldaten die Abneigung gegen das Staatswohl des angegriffenen Teiles normalerweise immer vorhanden ist, wenn sie auch nicht in eigentlichen Haß auszuarten braucht."

* *
*

Das die verschiedenen Anschauungen der Theologen über das Martyrium des Soldatentodes. Vielleicht gilt auch hier das Wort des Apostels (1 Thess. 5, 21): Omnia autem probate; quod bonum est tenete. Mich selbst haben diese historischen Untersuchungen in der Anschauung befestigt, daß der Tod für das Vaterland beim Vorhandensein der rechten Gesinnung wirklich als Martyrium bezeichnet werden kann.

Aquin. Zugleich ein Beitrag zur Theorie des Martyriums. Paderborn 1918. Vgl. F. Hartz in: Theologische Revue 18 (1919), 75—79.

DIE REALITÄT DER AUSSENWELT[1]

Von Dr. EUGEN ROLFES

Das Buch von Dr. Josef Gredt O. S. B. Unsere Außenwelt verteidigt in wirkungsvoller Weise den natürlichen Realismus und die Objektivität der Sinne. Der Verfasser hat sich mit der Frage von der sinnlichen Erkenntnis schon lange beschäftigt; er hat über sie im Jahre 1913 eine erste Schrift veröffentlicht: De cognitione sensuum externorum, Romae, Desclée; er hat seitdem den Gegenstand unausgesetzt im Auge behalten und hofft nunmehr, in der vorliegenden Schrift einen neuen Beitrag zur Lösung des Problems erbracht zu haben (p. V).

Zu dieser Hoffnung ist er nicht zuletzt durch den Umstand berechtigt, daß er seinen Vorwurf, wie vom philosophischen, so nicht minder vom physikalischen Standpunkte behandelt. Der gute Sinn tritt ja von vorneherein für die Zuverlässigkeit der Wahrnehmung ein, und wenn er seine Sicherheit verliert und schwankend wird, so sind daran in der Regel erst die physikalischen Bedenken schuld, die sich aus der fortgeschrittenen Naturerkenntnis unserer Zeit zu ergeben scheinen. Demnach muß in dem Maße, als es gelingt, gerade diese Bedenken zu zerstreuen, auch das Vertrauen auf das Zeugnis unserer Sinne gerechtfertigt dastehen.

Die Schrift hat folgende Einrichtung. Auf die Einleitung mit der Bestimmung des Fragepunktes folgt ein erster Teil über die verschiedenen Ansichten, ein zweiter mit der Darlegung und Begründung des natürlichen Realismus und ein dritter mit der Lösung der Einwände.

Die Frage ist, ob die Erkenntnis einen Gegenstand außer sich hat (p. 2). Diese Frage hat geschichtlich eine dreifache Antwort gefunden, von seiten des Idealismus, der die Außenwelt leugnet, des kritischen Realismus, der sie erst durch Schluß gewinnt, und des natürlichen Realismus, nach dem sie unmittelbar anschaulich erfaßt wird. Innerhalb des natürlichen Realismus gibt es nun aber wieder zwei Richtungen: nach der einen sind die sensibilia propria, wie Aristoteles sie nennt, oder die sekundären sinn-

[1] Anm. d. Red. In Ergänzung der wertvollen Besprechung aus der Feder von Dr. G. M. Manser O. P. (vgl. „Divus Thomas", VIII. Bd, 1. Heft, pp. 39—44) geben wir hier gerne dem Urteile des gewiegten Aristoteleskenners über den nämlichen Gegenstand Raum.

lichen Qualitäten, wie sie, weniger passend, bei Locke heißen, subjektiv, nach der anderen sind sie objektiv (vergleiche ebenda) und so haben wir im ganzen vier Ansichten, die im ersten Teil der Reihe nach dargelegt werden, jedoch so, daß die Bestreiter der Objektivität der sensibilia propria an dritter und ihre Vertreter zusammen mit denen des natürlichen Realismus an vierter Stelle stehen.

An der genannten dritten Stelle heißt es unter anderem: „Diese Ansicht (die idealistische Ansicht von den sensibilia propria) hatte im Altertum schon Demokrit vertreten, indem er lehrte, die unmittelbar sinnfälligen Beschaffenheiten seien an den Dingen nur der subjektiven Meinung nach“ (p. 17). Die Angabe stimmt. Es hätte sich aber empfohlen, ihre Quelle zu nennen. Es ist Aristoteles (De gener. et corr. 1, 2, 316*a*, 1 f.): „Demokrit bestreitet die Objektivität der Farbe. Sie entsteht ihm zufolge durch die jeweilige Wendung des gesehenen Körpers.“ An der vierten Stelle heißt es von Aristoteles zutreffend, er sei kein Anhänger der Lehre Demokrits, und Brentano behaupte das Gegenteil mit Unrecht (p. 23). In diesem Zusammenhang wird der Text De anim. 2, 5, 418*a*, 3 ff. zitiert und so wiedergegeben: „Das Empfindende ist der Möglichkeit nach so beschaffen, wie das, was empfunden wird, bereits der Wirklichkeit nach. Es verhält sich also leidend, da es noch nicht verähnlicht ist; nachdem es aber gelitten hat, ist es ihm verähnlicht und von derselben Beschaffenheit wie jenes (p. 25). Es muß heißen: Es leidet also, ohne ihm ähnlich zu sein, nachdem es aber gelitten hat, ist es ihm verähnlicht und gleichsam jenes. Das Erkennende wird gleichsam das Erkannte selbst, indem es sich zu seinem lebendigen Bilde gestaltet. In demselben Zusammenhang wird, wieder ganz ad rem, die Stelle De anim. 3, 2, 426*a*, 20 angeführt und so übersetzt: „Die früheren Naturforscher haben sich darüber (ob die sensibilia propria gegenständlich sind) nicht richtig ausgedrückt, indem sie glaubten, nichts, weder das Weiße noch das Schwarze sei ohne Gesicht, noch der Geschmack ohne das Schmecken“ (p. 26). Es muß aber heißen: ohne den Geschmacksinn; im Griechischen steht: *ἄνευ γεύσεως*. Daß es keine Geschmäcke, *χυμοί*, d. h. keine wirklichen Geschmäcke, ohne das Schmecken gibt, sagt ja Aristoteles selbst. Ebendort, p. 27, wird gegen Brühl gezeigt, daß Augustin nicht gegen den natürlichen Realismus gedeutet sein will, und p. 29

gegen Geyser erklärt, was später im zweiten Teil bewiesen wird, daß ein Gleiches von Thomas von Aquin gilt.

Der zweite Teil ist in zwei Abteilungen zerlegt: die eine ist vorbereitend und unterrichtet über die Sinne im allgemeinen und die einzelnen äußeren Sinne im besonderen, die andere begründet den gegenständlichen Wert der sinnlichen Erkenntnis.

Die Sinne werden in Berührungssinne und Fernsinne unterschieden; die letzteren sind Gesicht, Gehör und Geruch (p. 44 ff.). Den Fernsinnen wird, worauf wir noch zurückkommen, ein doppelter Gegenstand zugeteilt, einer drinnen, der z. B. für das Auge das Netzhautbild ist, und einer draußen in der Ferne (p. 45 f.). Die äußeren Sinne werden ferner von den inneren unterschieden, und als ihr Sitz werden mit Recht die peripherischen Organe angegeben, nicht das Gehirn (p. 52 ff.). Die sensibilia werden unterschieden in sensibilia propria, communia und per accidens (p. 58 ff.). Was die Definition des sensibile per accidens betrifft, so gehört zu einem solchen nach Thomas (De anim. 2, 6, lect. 13) auch, daß man es durch einen eigenen Erkenntnisakt sogleich bei der Begegnung mit dem Wahrgenommenen erfassen muß, wie z. B. durch das Verstandesurteil, daß der, den man gehen oder sprechen sieht, lebendig ist, so daß man sagen kann: ich sehe, daß er lebt. Es scheint demnach zweifelhaft, daß man die körperliche Substanz zu den eigentlichen sensibilia per accidens zählen kann, wie es p. 59 geschieht. Sie ist sensibilis per accidens nur insofern, als das, was man sieht, etwa eine körperliche Substanz ist; so aber ist alles Mögliche ein sensibile per accidens. Ich sehe z. B. das Träge, wenn Kallias, denn ich sehe, träge ist, auch wenn ich es nicht weiß.

In bezug auf die Fernsinne wird die Lehre des hl. Thomas wiederholt und oft dahin bestimmt, daß ihr sensibile proprium das Medium nicht physisch, sondern psychisch bewegt und in dem Medium ein Erkenntnisbild hervorbringt, das dem Sinne hilft, seine Tätigkeit auszuüben. So lesen wir z. B. p. 90 f.: „Die physische Farbe draußen teilt sich durch das Mittel hindurch dem Auge mit in psychischer Weise (spiritualiter per modum intentionis). Dazu wirkt das Licht mit als Bedingung: nur mit Hilfe des Lichtes kann die Farbe ihr Erkenntnisbild im Mittel und im Auge hervorbringen. Auch hier steht uns durch die neuere Naturwissen-

schaft jedenfalls fest, daß eine psychische Verbreitung der Farbe durch die Luft ins Auge hinein vermittelst eines der Luft mitgeteilten Erkenntnisbildes überflüssig ist."

Ich bin der Meinung, daß der Gedanke des hl. Thomas einfach dieser ist. Wie der wahrnehmende Sinn die Formen oder Qualitäten der Dinge ohne die Materie aufnimmt (vgl. De anima 2, 12 und die einschlägige lectio im Kommentar von Thomas), so geschieht ein Analoges durch das Medium: die sinnlichen Qualitäten werden von ihm nicht naturaliter oder secundum esse naturale aufgenommen und fortgeleitet, sondern spiritualiter oder secundum esse spirituale, d. h. nicht in der Weise, wie etwa die Wärme die Luft durchdringt und sie selbst warm macht, oder wie ein Tintenflecken sich über das Papier verbreitet, sondern so, daß die Qualität von dem Medium wie ein Zeichen aufgegriffen und weitergegeben wird. Dieses Zeichen ruft in dem Sinne die Erkenntnis des Bezeichneten hervor und demgemäß heißt es bei Thomas, daß die Form oder das Bild der Farbe, species, per modum intentionis in der Luft ist, oder daß die intentiones der Farben in der Luft sind, ohne einen Körper farbig zu machen. Thomas stellt zwar das recipi in anima auf eine Stufe mit dem recipi secundum esse spirituale, wenn es sich um die sinnliche Erkenntnis handelt (vgl. 2 sent. dist. 19, qu. 1, art. 3 ad 1); aber damit sagt er nicht, daß auch umgekehrt jedes recipi secundum esse spirituale eine psychische Aufnahme ist.

Im Grunde will aber auch der Verfasser nichts anderes sagen. Denn wir lesen bei ihm in der Folge, p. 141 f.: „Die Farbe ist (nach den Alten) nur psychisch im Auge und im Mittel. Ähnliches ist zu sagen von den übrigen Fernsinnen: auch Töne und Gerüche werden nach den Alten vermittelt durch dem Lichtbilde ähnliche Abbilder. Es ist also das Erkenntnisbild der Alten, das im Mittel ist und durch das Mittel den Sinnesorganen mitgeteilt wird, zu verstehen vom Erkenntnisbilde im weiteren Sinne, von einer physischen Bestimmtheit, durch die das eigentliche psychische Erkenntnisbild hervorgebracht wird. Es ist Erkenntnisbild uneigentlich: äußerlich und wirkursächlich, nicht aber eigentlich: innerlich und formal ursächlich oder Erkenntnisform. Für uns liegt die Sache viel einfacher, da wir wissen, daß auch die Farben, Töne und Gerüche sich physisch bis zum Sinnesorgane hinverbreiten, das Organ physisch verändern und so

das Erkenntnisbild im Sinnesvermögen hervorbringen." Man sieht also: es handelt sich hier nur um eine lis de verbo.

P. 109 f. soll das Aufrechtsehen daraus erklärt werden, daß „das Auge das Netzhautbild nicht als solches, als Netzhautbild, sieht". Wenn das Netzhautbild für das Gesicht Gegenstand wäre, so möchte eine Erklärung dieser Tatsache unmöglich sein. Sieht man aber nicht das Bild, sondern das Ding, so liegt die Erklärung darin, daß man das Ding und seine Teile in der Richtung sieht, in der die Strahlen auf die Netzhaut fallen (vgl. Gloßner, Jahrb. f. Phil. 17, 57). In diesem Sinne wird auch der Verfasser a. a. O. zu verstehen sein.

Wir kommen nun zu dem Höhepunkt der Schrift, der Begründung des natürlichen Realismus. Das ist die richtige Bezeichnung, die somit der anderen: „naiver Realismus" vorzuziehen ist. Dieser Teil hat drei Abschnitte: Das Erkennen, die Wahrheit der sinnlichen Erkenntnis, ihr gegenständlicher Wert. Es wird erklärt, was Erkennen ist, und gelehrt, daß auch der Sinn erkennt (p. 114 ff.). Der Verstand geht auf die Körperbestimmtheiten in abstracto, der Sinn auf eben diese in concreto (p. 127). Die Erkenntnis ist wahr, wenn sie die Dinge so erfaßt, wie sie sind (p. 150). Der Erkenntnischarakter der sinnlichen Wahrnehmung wird mit Recht betont, weil auf ihm die Gewißheit ihrer Objektivität beruht. Noch kürzlich hat man Gredt gegenüber den Versuch gemacht, den kritischen Realismus zu retten, indem man jenen Charakter bestritt (vgl. Philosophisches Jahrbuch, p. 33 109): es soll eine unbewiesene Voraussetzung sein, daß die äußeren Sinne, sowie der Verstand, strenge, d. i. abbildende Erkenntniskräfte sind. „Das ist eine Frage", so heißt es dort, „die nicht so ohne weiteres von vornherein klar liegt, die auch nicht, wie treffend N. Brühl gegen Gredt bemerkt, durch ‚reines Denken' gelöst werden kann, sondern einzig und allein auf Grund genauer Beobachtungen eben dieser Erkenntniskräfte. An sich ist es ja ganz gut möglich, daß die Tätigkeit der äußeren Sinne in erster Linie aus bloßen Empfindungen entsteht." Aber wer so spricht, verfeindet sich mit dem gesunden Sinne. Alle Menschen urteilen von Natur, daß uns die Sinne solches anzeigen, was außer uns ist, daß sie durch solches zur Tätigkeit bestimmt werden und daß sie uns

gleich falschen Zeugen hintergehen würden, wenn sie es anders darstellten als es ist.

Hiermit sind wir schon in die entscheidende Frage eingetreten: Hat die sinnliche Erkenntnis einen gegenständlichen Wert? Ihre Beantwortung erfolgt stufenweise: 1. sie erkennt bewußtseinsjenseitige Gegenstände, d. h. solches, was außerhalb der Vorstellung ist; 2. sie erkennt sie unmittelbar, d. h. anschaulich, ohne Schluß; 3. sie erkennt sie, wie sie sind. Mit dem ersten ist der Idealismus widerlegt, mit dem zweiten der kritische Realismus, mit dem dritten die Meinung, daß die sensibilia propria nur der Vorstellung angehören (vgl. Vorwort III).

Die Sinne erkennen Gegenständliches, solches, was nach Inhalt, Form und Gegenwart gegeben ist. Dem Inhalt nach ist auch der Gegenstand des Verstandes gegeben: die obersten Grundsätze und deren Folgerungen drängen sich nicht nur als denk-, sondern auch als seinsnotwendig auf. Aber der Form, der abstrakten, nach sind sie eine Schöpfung des Verstandes, wie auch ihre Elemente, die Begriffe. Nach Inhalt und Form zugleich ist der Gegenstand der Einbildungskraft gegeben. Aber dazu auch noch der Gegenwart nach ist es der Gegenstand der äußeren Sinne: er steht auf der höchsten Stufe der Bewußtseinsjenseitigkeit; er ist ganz objektiv, nichts Subjektives ist an ihm (p. 197). Er ist allseitig gegeben und die Sinne bringen ihn nicht hervor, sondern setzen ihn voraus. Sie bringen nur ihre Tätigkeit hervor, durch die sie den Gegenstand erfassen (p. 198 ff.).

Dem kritischen Realismus ist zwar die Außenwelt objektiv, aber nur auf Grund eines Schlusses: wir schließen von den Empfindungen in uns auf Dinge außer uns, durch die die Empfindungen hervorgerufen werden und die uns in den Empfindungen erscheinen. Hiergegen wird dreierlei geltend gemacht: 1. daß wir durch Verstand und Sinne unmittelbar das Bewußtseinsjenseitige erreichen, ist unmittelbar einleuchtende Tatsache. Wer diese Tatsache nicht zugibt, muß folgerichtig die Wahrheit des Erkennens überhaupt in Frage stellen und dem Skeptizismus anheimfallen. Er kann somit auch nicht mehr zu einem Schlußverfahren seine Zuflucht nehmen, um die Außenwelt zu beweisen; denn jedes Schlußverfahren setzt die Wahrhaftigkeit des Erkennens voraus (p. 211). 2. Jedoch auch hiervon abgesehen, könnte der kritische Realist von seinem Standpunkte

aus die Außenwelt nicht durch einen Schluß erweisen, da jeder Schluß die bewußtseinsjenseitige transzendentale Gültigkeit der Schlußprinzipien voraussetzt (ib.). 3. Es geht auch nicht an, zwischen Verstand und Sinn zu unterscheiden und die Verstandeserkenntnis der obersten Grundsätze als bewußtseinsjenseitig gelten zu lassen, für die bewußtseinsjenseitige Gültigkeit der Sinneserkenntnis aber einen Beweis zu fordern. Nach diesem Vorgehen käme man dazu, auch die unmittelbaren Tatsachen der Innenerfahrung, nach der uns die Prinzipien einleuchtend sind, anzuzweifeln, da diese Erfahrung nicht gewisser ist als die andere, daß uns die Gegenstände der Sinne gegeben sind (p. 212).

Mit diesen Gründen tut der Verfasser dar, daß die Objektivität der Außenwelt unmittelbar erkannt wird und ich wüßte nicht, was sich dagegen sagen ließe.

Ähnlich wird der Zweifel an der Objektivität der sensibilia propria durch seine Konsequenzen erledigt, wozu freilich auch positive Gründe kommen. Dieser Zweifel führt, wie auch die Geschichte zeigt, zum Akosmismus und zum vollständigen Skeptizismus (p. 231 ff.).

Im dritten und letzten Hauptteil des Buches werden, wie schon gesagt, die Einwände gegen den natürlichen Realismus gelöst. Sie sind teils allgemeiner Natur und aus dem psychischen Charakter der Wahrnehmung genommen, der keine Zurückführung auf ein physisches Agens zulassen soll, teils sind sie insbesondere aus den Sinnestäuschungen, der mechanischen Energielehre und der Lehre von den spezifischen Sinnesenergien geschöpft. Von den Sinnestäuschungen werden zuerst solche, die sich auf die sensibilia communia, dann solche, die sich auf die sensibilia propria beziehen, erörtert.

Wo der Verfasser die unberechtigten und falschen Folgerungen aus der mechanischen Energielehre ablehnt, beruft er sich darauf, daß die Qualitäten der Dinge und deren Ursache, ihre verschiedene Wesensbeschaffenheit, die substantiale Form, nicht außer acht bleiben dürfen, wenn die Wahrnehmung befriedigend und vollständig erklärt werden soll (p. 273). „Die mechanische Naturerklärung“, sagt er p. 273, „so berechtigt sie ist, ist doch einseitig. Sie faßt nur die quantitativen, meßbaren, wägbaren und zählbaren Unterschiede ins Auge und läßt die Artunterschiede der Körper und deren verschiedene Beschaffenheiten, die

qualitativen Unterschiede, ausser acht". Das ist ohne Zweifel die eigentliche Beantwortung des vorliegenden Bedenkens. Ich darf ihr aber vielleicht meinerseits einen allgemein philosophischen Gedanken beifügen, der auch da seine Stelle haben möchte, wo man sich gegen die Objektivität der sinnlichen Qualitäten auf die seelische und mithin subjektive Natur der Wahrnehmung beruft.

Es ist gewiß wunderbar, daß dasselbe Objekt drinnen in der wahrnehmenden Seele und draußen in der empfindungslosen Natur ist, und daß schon vor der Wahrnehmung draußen solches ist, was nur Bedeutung für die wahrnehmende Seele hat und ohne sie wie nicht vorhanden ist. Das Grün draußen ist auch Grün drinnen, und so lange es nicht wahrgenommen ist, ist es wie nicht da. Es mag wohl auch sonst eine Wirkung hervorbringen, aber nicht als Grün, nicht als Gesichtsobjekt, wie für das Licht auch leblose Dinge empfindlich sind. Diese Abstimmung der Dinge auf einander offenbart eine gemeinsame schöpferische Ursache der beseelten und der unbeseelten Natur, und es mag eine unbewußte Scheu vor dieser Konsequenz sein, die an der Ablehnung der sensiblen Qualitäten mitbeteiligt ist. In ihnen tritt unverhüllt die Zweckursache hervor, die die mechanische Naturerklärung nicht kennt.

Dem Verfasser gebührt für seine sachkundige und scharfsinnige Schrift großer Dank. Mögen aufrichtige Wahrheitssucher sich an ihrer Hand zurechtfinden und ihre erkenntniskritischen Bedenken überwinden.

Zum Schluß noch eine Bemerkung über die Angabe, daß die Alten von der Berührung des Organs der Fernsinne durch das Objekt nichts gewußt haben! Sie ist im allgemeinen richtig, aber von dem Schall läßt sich vielleicht glaubhaft machen, daß ihn Aristoteles in den Luftwellen bis ins Ohr dringen läßt. Von dem Äther, der Natur des Lichtes und der Natur der Farben wußte man nichts. Wohl war man überzeugt, daß ein Medium zwischen den Sternen und uns sein müsse, damit sie sichtbar seien. Aber wie uns dieses Medium die Dinge sichtbar macht, war im Altertum unbekannt. So waren denn die intentionalen Formen im Medium, die das Sehen vermitteln sollten, eine Verlegenheitsauskunft der Scholastiker. Ähnliches gilt von dem Geruchssinn.

Köln (Lindenthal).

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung. Eine biblisch-dogmatische Studie von Johannes Bapt. Umberg S. J. Gr.-8° (XII und 218 S.). Freiburg i. Br. 1920, Herder.

Freudigst ist es zu begrüßen, daß die Dogmatiker den Schriftbeweisen erhöhte Aufmerksamkeit zuwenden, daß sie an den Forschungen und Ergebnissen der exegetischen Wissenschaften nicht mehr achtlos vorübergehen, sondern dauernd sie berücksichtigen und ihnen wertvolles Material entnehmen zur wissenschaftlichen Vertiefung des grundlegenden Schriftbeweises. Geschieht es unter Anwendung gründlicher Methode und mit voller Beherrschung des Stoffes, wie in der vorliegenden biblisch-dogmatischen Studie, so werden Exegese und Dogmatik in gleicher Weise aus solchen Untersuchungen Nutzen ziehen.

Umberg gibt zunächst einen dankenswerten Überblick über die Entwicklung des Schriftbeweises für die Sakramentalität der Firmung von dem Gratianischen Dekret angefangen bis auf die Neuzeit. Bis zur Reformation war die Behandlung des Schriftbeweises im allgemeinen recht stiefmütterlich. „Das Verdienst, die Frage nach der Sakramentalität in aller Form zuerst gestellt zu haben, gebührt wohl dem hl. Thomas von Aquin“ (p. 5). Dieses Verdienst erfährt jedoch eine Einschränkung durch die Feststellung: „Der hl. Thomas hat also schließlich darauf verzichtet, einen Schriftbeweis für die Sakramentalität der Firmung zu erbringen. Ihm folgen darin noch manche vortridentinische Theologen“ (p. 6). Die Lösung des hl. Thomas (III. q. 72 a. 1 ad 1): „Et ideo dicendum est quod Christus instituit hoc sacramentum non exhibendo, sed promittendo secundum illud Jo. 16, 7“ wird als nicht sehr klar (p. 10) bezeichnet. „Was bedeutet ‚promittendo‘ im Gegensatz zu ‚exhibendo‘? Sicher hat der Herr nach dem hl. Thomas die Firmung nicht selber gespendet (exhibendo); aber bedeutet das Verheißen (promittendo), er werde später zu gelegener Zeit ein Mittel zur Erteilung des Parakleten (Joh. 16, 7) einsetzen lassen, oder aber, er habe schon bei Lebzeiten genaueren Aufschluß über Materie und Form dieses Mittels gegeben mit dem Auftrag, es nach seiner Verherrlichung (Joh. 7, 39) anzuwenden? Beides ist ein ‚Versprechen‘; aber keines kann aus Joh. 16, 7, erwiesen werden“ (p. 10).

Der weitere Ausbau des Schriftbeweises für die Sakramentalität der Firmung ist durch die Angriffe der Reformatoren veranlaßt worden. Das größte Verdienst muß dabei Bellarmin zuerkannt werden, dessen System eingehend dargelegt und gewürdigt wird. „Wie weit Bellarmin selbständig, wie weit er von anderen abhängig war, läßt sich nicht mit voller Sicherheit feststellen“ (p. 32). Aus der neueren Zeit werden besonders hervorgehoben die Untersuchungen von Brenner († 1818), H. Schell († 1906) und insbesondere Ruch C. (in Vacant-Mangenot Dictionaire de Théologie Catholique) mit dem „die schriftgemäße Behandlung des Firmtraktates ohne Zweifel ihren zweiten Höhepunkt erreicht“ (p. 57).

Nach dieser geschichtlichen Einleitung legt Umberg die klassischen Texte für die Firmung vor mit ausführlichem Kommentar: Apg. 8, 14 ff., 19, 6 und Hebr. 6, 2. In einem weiteren Abschnitt beweist er sodann, daß die reichste Ausgießung des „Heiligen Geistes“ über alles Fleisch ein charakteristisches Merkmal der messianischen Zeit ist, daß

der Heilige Geist eine der großen messianischen Gaben ist, und daß dieser versprochene Heilige Geist nicht nur in äußeren Charismen, sondern vornehmlich in innerer, dem messianischen Reiche eigentümlicher Heiligkeit besteht. Nach diesen Feststellungen wird der Weg für den eigentlichen Schriftbeweis freigemacht durch die These, „daß der Heilige Geist als die mit so feierlicher und eindringlicher Betonung von den Propheten, von Christus und den Aposteln verheißene Messiasgabe nicht durch die Taufe und nicht durch die Eucharistie, noch durch irgendein anderes Gnadenmittel ordnungsgemäß mitgeteilt wird, sondern nur und allein durch das Sakrament der Firmung: das ist die klare Lehre der Heiligen Schrift" (p. 98). Daran schließt sich die systematische Beweisführung, daß die apostolische Handauflegung ein wirkliches Sakrament war, identisch mit unserer Firmung. Die in der Stirnsalbung einbegriffene Stirnberührung erscheint Umberg als eine dem Gebote Christi den Heiligen Geist durch „Handaufleguug" mitzuteilen, entsprechende Ausführung. Aus Mk. 7, 32 ff., 8, 22 wird bewiesen, daß eine Stirnberührung wirklich eine Handauflegung im Sinne Christi ist.

In einem zweiten Abschnitt werden die so gewonnenen Resultate noch erweitert und vertieft, indem Materie und Form, die Wirkungen Empfänger und Notwendigkeit sowie der Spender der Firmung näherhin bestimmt werden. Nach dem Gesagten darf es nicht wundernehmen, wenn Umberg für die Firmung eine necessitas medii in Anspruch nimmt. Freilich in einem anderen Sinne als bei der Taufe. „Notwendige Mittel zur Seligkeit sind jene Akte oder Handlungen, die vermöge ihrer inneren Wirkung unentbehrlich sind, um die heiligmachende Gnade entweder zu empfangen, oder, nachdem man sie empfangen, zu bewahren. Notwendiges Mittel im ersten Sinne ist z. B. die Taufe. Notwendiges Mittel im zweiten Sinne ist z. B. das Gebet und — die Firmung" (p. 200). Ist der Heilige Geist die messianische Gabe κατ' ἐξοχήν, und wird diese nach der Heiligen Schrift nur in der Firmung gegeben, dann folgt hieraus von selbst die necessitas medii für den Empfang der Firmung.

Wie diese kurze Inhaltsangabe zeigt, behandelt die Studie so ziemlich alle Fragen, die bezüglich des Firmsakramentes aufgeworfen werden, aber in neuer eigenartiger Weise. Alles Licht kommt von den klassischen Firmtexten der Heiligen Schrift her, und wer nun an der Hand dieses Buches das zweite Sakrament betrachtet, wird nicht umhin können, dem Verfasser für seine schöne anregende Arbeit Dank zu wissen. Indessen sei es gestattet, zu einem wichtigen Punkte unsere Bedenken zu äußern.

Der Kernpunkt der Ausführungen Umbergs ist der Satz, daß nach der Lehre der Schrift der Heilige Geist nicht durch die Taufe, sondern nur durch die Handauflegung vermittelt wird, daß wir nur durch die Überlieferung belehrt werden, daß der Heilige Geist auch schon irgendwie in der Taufe gegeben wird. Es wird somit ein gewisser Gegensatz zwischen Schrift und Überlieferung angenommen, der dadurch ausgeglichen wird, „daß in der Schrift nicht die ganze Wahrheit über die Geistmitteilung ausdrücklich enthalten ist" (p. 114).

Umberg steht mit dieser These nicht allein, er kann sich dafür auf Gewährsmänner berufen z. B. Belser, Steinmann. Allein wir vermögen seine Ausführungen nicht für vollkommen überzeugend zu halten und

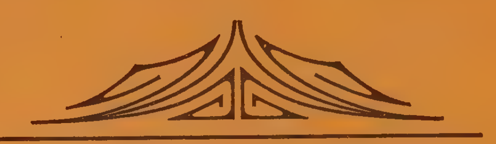
hätten eine weniger schroffe Formulierung dieses Standpunktes (cf. besonders p. 113, Anm. 1 und p. 209 f.) lieber gesehen. Wir glauben auch nicht, daß die Heilige Schrift uns nötigt, diesen Standpunkt einzunehmen. Es sei hier nur auf Joh. 3, 5 hingewiesen. Nach Umberg scheidet diese Stelle hier aus, da hier „der Heilige Geist als Wirkungsprinzip, nicht aber als informierende, mitgeteilte Gabe erscheint" (p. 108). Indem aber der Apostel V 6 hinzufügt, „was aus dem Geiste geboren, ist Geist", betont er selbst, daß diese Zeugung nicht eine rein äußerliche Einwirkung sei, daß vielmehr dieser Geist in ihm lebe und tätig sei als neues Lebensprinzip. Auch Umberg kann sich der Tatsache nicht verschließen, „daß der hl. Paulus eine Geistmitteilung zu kennen scheint, die in der Taufe geschieht" (p. 112) und es ist ihm auch nicht gelungen, Stellen wie Tit. 3, 5—6 vollkommen befriedigend im entgegengesetzten Sinne zu erklären.

Eine Nachprüfung dieser Frage, eine schärfere Abgrenzung der Taufgnade und der Firmgnade auf Grund der Schriftstellen würde unseres Erachtens den Wert der Studie bedeutend erhöhen. Dabei würde auch die scheinbare Differenz der Schrift und der Tradition in befriedigenderer Weise erklärt werden können.

Ein näheres Eingehen auf Stellen wie Apg. 10, 44 ff., 11, 15 ff. (Geistesempfang vor der Taufe und ohne Handauflegung) würde vermutlich auch dazu geführt haben, die vorsichtige zurückhaltende Art des hl. Thomas (cf. oben) etwas günstiger zu beurteilen.

Düsseldorf *P. Meinrad Schumpp* O. Pr.





Divus Thomas

erscheint viermal jährlich, jedes Heft im Umfang von 8 Bogen. Der Jahrgang kostet:

Für	Deutschösterreich	40 Kronen
„	Deutschland	25 Mark
„	Italien	20 Lire
„	Nordamerika	3 Dollar
„	Schweiz	10 Franks
„	das übrige Ausland	20 Franks.

Abonnements übernehmen alle Buchhandlungen sowie die Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Bez., Mechitharistengasse Nr. 4.

Beiträge und redaktionelle Mitteilungen sind zu richten an Prälat Protonotar Dr. E. Commer, Graz, Nibelungengasse Nr. 53.



Ad divum Alighierium

Cum natus sapiens laetificet patrem,
Laudant te pueri carminibus tui,
Fili postume Thomae,
Princeps summe poeticae,

Thomas te genuit doctor amabilis,
Erroris maculas eluit arbiter,
Accenditque magistri
Temet solis imaginem.

Verbum mentis enim dixit in arduo
Heredis genio consonus Angelus,
Ars veri resonatque
Pulcris vocibus eloquens.

ERNESTUS COMMER



BENEDICTI PP. XV

Epistola Encyclica

Dilectis Filiis doctoribus et alumnis litterarum artiumque optimarum orbis catholici, saeculo sexto exeunte ab obitu Dantis Aligherii

Benedictus PP. XV

Dilecti Filii, Salutem et Apostolicam Benedictionem

In praeclara summorum copia hominum, suo splendore et gloria fidem catholicam illustrantium, qui cum in omni genere, tum praesertim in litteris disciplinisque optimis ita sunt versati ut, immortalibus facultatis suae editis fructibus, de civili societate aeque ac de Ecclesia bene meruerint, singularem plane Dantes Aligherius locum obtinet, cuius ab obitu plenus mox erit annus sexcentesimus. Profecto huius viri praestantia excellens numquam fortasse alias testatior fuit quam hoc tempore; nam ad eius ornandam memoriam non modo sese alacris comparat Italia, cui de tali sobole gloriari licet, sed apud omnes, quotquot sunt, excultas ad humanitatem gentes novimus propria quaedam constituta esse eruditorum consilia ob eam causam, ut hoc humani generis insigne decus communi orbis terrarum praeconio celebretur.

Iamvero tam mirifico quasi choro bonorum omnium non solum non deesse Nos decet, sed quodammodo praeesse, quandoquidem Aligherium in primis et maxime Ecclesiae parens agnoscit suum. Cum igitur sub exordium Pontificatus epistolam ad Archiepiscopum Ravennatium dederimus de templo in Aligherii saecularia decorando, quocum monumentum sepulcri eius continens est, nunc, ea ipsa sollemnia tamquam auspicantibus, visum est Nobis, dilecti filii, qui, Ecclesia advigilante, in litterarum studiis versamini, vos alloqui universos, quo faciamus vel planius, quanta intercedat Aligherio cum hac Petri Cathedra coniunctio, quamque sit necesse laudes, tanto tributas nomini, in fidem catholicam haud exigua ex parte redundare.

Ac primum, quoniam hic noster in omni vita catholicam religionem in exemplum est professus, ipsius votis consentaneum videtur, quod intelligimus futurum, ut, religione auspice, sollemnis eius commemoratio fiat, et ea exitum quidem Ravennae habent ad Sancti Francisci, sed initium capiat Florentiae ad Sancti Ioannis, de qua aede pulcherrima ipse, prope iam acta aetate, acri cum desiderio recogitabat exul, optans scilicet et cupiens ibidem poeticam lauream de salutaris lavacri fonte suscipere, ubi infans rite fuisset ablutus. — Cum in eam incidisset aetatem, quae philosophiae divinarumque rerum studiis floreret, doctorum scholasticorum operâ, qui lectissima quaeque a maioribus accepta colligerent, subtiliterque ad suam rationem revocata posteris traderent, is, in magna varietate disciplinarum, secutus est maxime Thomam Aquinatem, Scholae principem; eoque magistro, cuius angelica mentis indoles nobilitata est, fere didicit quidquid philosophando ac de divinis rebus disputando didicit, cum quidem nullum cognitionis scientiaeque genus negligeret, multusque esset in Sacris Scripturis atque in Patrum libris pervolutandis. Itaque quavis a doctrina instructissimus, in primis autem christianae sapientiae consultus, cum mentem appulisset ad scribendum, ex ipso religionis regno materiam versibus tractandam paene immensam planeque gravissimam sumpsit. In quo quidem huius incredibilem magnitudinem et vim ingenii mirari licet; sed simul est ante oculos, multum ei roboris a divinae fidei afflatu accessisse, eoque factum esse, ut suum ipse opus maximum traditae divinitus veritatis splendore multiplici non minus, quam omnibus artis luminibus distingueret. Etenim haec, quae merito appellatur divina, Comoedia omnis, in iis ipsis quas habet multis locis vel fictas res et commenticias, vel recordationes mortalis vitae, eo demum spectat, ad iustitiam efferendam providentiamque Dei, mundum et in cursu temporum et in aeternitate gubernantis, hominibusque tum singulis tum consociatis aut praemia tribuentis aut poenas, quas meruerint. Quare, congruenter admodum iis quae catholica fide creduntur, in hoc nitet poemate et unius Dei augusta Trinitas, et humani generis ab Incarnato Dei Verbo facta Redemptio, et Mariae Virginis Deiparae, caelorum Reginae, benignitas summa ac liberalitas, et sanctorum angelorum hominumque beatitudo superna; cui quidem e regione opponuntur apud

inferos supplicia impiis constituta, interiecta inter utrumque locum sede animarum, quibus, suo tempore expiatis, aditus in caelos patefiat. Atque horum ceterorumque dogmatum in toto carmine sapientissimus quidam contextus apparet. — Quod si de caelestibus rebus scientiae pervestigatio progrediens aperuit deinceps eam mundi compositionem sphaerasque illas, quae veterum doctrina ponerentur, nullas esse, naturamque et numerum et cursum stellarum et siderum alia esse prorsus atque illi iudicavissent, manet tamen hanc rerum universitatem, quoquo eius partes regantur ordine, eodem administrari nutu, quo est condita, Dei omnipotentis, qui omnia, quaecumque sunt, moveat et cuius gloria plus minus usquequaque eluceat: hanc autem terram, quam nos homines incolimus, licet, ad universi caeli complexum iam non quasi centrum, ut opinio fuit, obtinere dicenda sit, ipsam tamen et sedem beatae nostrorum progenitorum vitae fuisse, et testem deinde tum eius, quam illi fecerunt ex eo statu, prolapsionis miserrimae, tum restitutae, Iesu Christi sanguine, hominum salutis sempiternae. — Ergo triplicem animarum vitam, quam cogitatione finxerat, sic explicavit, ut declarandae, ante extremum divini iudicii diem, vel damnationi reproborum vel piorum manium purgationi vel beatorum felicitati clarissimum lumen ab intima fidei doctrina petere videatur.

Iam vero ex iis quae cum in ceteris scriptis, tum praesertim in tripartito tradit carmine, haec potissimum putamus bono esse posse hominibus nostris documento. Primum Scripturae Sanctae summam deberi a christianorum quoque reverentiam, summoque cum obsequio oportere accipi quidquid eâ contineatur, ex eo confirmat quia *quamquam scribae divini eloquii multi sint, unicus tamen dictator est Deus, qui beneplacitum suum nobis per multorum calamos explicare dignatus est*[1]. Quod sane pulcre est verissimeque dictum. Itemque illud, *vetus et novum Testamentum, quod in aeternum mandatum est, ut ait Propheta,* habent *spiritualia documenta quae humanam rationem transcendunt,* tradita *a Spirita Sancto, qui per Prophetas et Hagiographos, qui per coaeternum sibi Dei Filium Iesum Christum et per eius discipulos, supernaturalem veritatem ac nobis necessariam revelavit*[2]. Rectissime igitur de eo quod mortalis vitae cursum sequetur, aevo sempiterno

[1] Mon. III, 4. [2] Mon. III, 3, 16.

„nos certum habemus, ait, ex doctrina Christi veracissima, quae Via, Veritas et Lux est: Via quidem, nam ea ipsa ad immortalitatis beatitudinem nulla re impediti contendimus: Veritas, quia omnis est erroris expers; Lux, quia nos in mundanis inscitiae tenebris illuminat[1]." — Neque is minus colit atque observat *veneranda illa Concilia principalia, quibus Christum interfuisse nemo fidelis dubitat.* Ad haec, magni etiam ab eo fiunt *scripturae doctorum Augustini et aliorum*, *quos*, inquit, *a Spiritu Sancto adiutos qui dubitat, fructus eorum vel omnino non vidit, vel, si vidit, minime degustavit*[2]

Ecclesiae vero Catholicae auctoritati mirum quantum tribuit Aligherius, quantum Romani Pontificis potestati, utpote ex quo quaevis Ecclesiae ipsius leges et instituta valeant. Quare nervose illud christianos admonet, cum utrumque Testamentum habeant simulque Pastorem Ecclesiae a quo ducantur his ad salutem adiumentis contenti sint. Ecclesiae igitur malis sic affectus, ut suis, omnemque christianorum a summo antistite defectionem deplorans et exsecrans, Cardinales Italos, post Apostolicam Sedem Roma translatam, ita alloquitur: *Nos quoque eundem Patrem et Filium, eundem Deum et hominem, nec non eandem Matrem et Virginem profitentes, propter quos et propter quorum salutem ter de caritate interrogato, dictum est: Petre, pasce sacrosanctum ovile; Romam, cui post tot triumphorum pompas et verbo et opere Christus orbis confirmavit imperium; quam etiam ille Petrus et Paulus, gentium praedicator, in Apostolicam Sedem aspergine proprii sanguinis consecraverunt; quam nunc cum Ieremia non lugendo post venientes, sed post ipsum dolentes, viduam et desertam lugere compellimur; piget, heu, non minus quam plagam lamentabilem cernere haeresum!*[3] Itaque Ecclesiam Romanam vel *matrem piissimam*, vel *Sponsam Crucifixi* nominat, Petrum autem, traditae a Deo veritatis iudicem falli nescium, cui de rebus, aeternae salutis causa, credendis agendisve, ab omnibus sit obedientissime obtemperandum. Quapropter, quamvis Imperatoris dignitatem ab ipso Deo proficisci existimet, haec tamen *veritas*, inquit, *non sic stricte recipienda est, ut Romanus Princeps in aliquo Romano Pontifici non subiaceat; quum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur*[4]. Optima enimvero plenaque sapientiae ratio, quae quidem si hodie sancte servetur, fructus sane rebus publicis afferat prosperitatis uberrimos.

---

[1] Conv. II, 9. [2] Mon. III, 3. [3] Epist. VIII. [4] Mon. III, 16.

At in Summos Pontifices sui temporis perquam acerve et contumeliose est invectus. — Scilicet in eos, a quibus de re publica dissentiebat, cum ea parte, ut opinabatur, facientibus, quae se domo patriaque expulisset. Atqui ignoscendum est viro tantis iactato fortunae fluctibus, si exulcerato animo quicquam fudit, quod transisse videtur modum: eo vel magis quod ad iram eius inflammandam non est dubium quin hominum, ut assolet, male de adversariis omnia interpretantium, rumores accesserint. Ceterum, quoniam — quae est mortalium infirmitas — „necesse est de mundano pulvere etiam religiosa corda sordescere[1]“, quis neget nonnulla eo tempore fuisse in hominibus sacri ordinis haud probanda, quae animum eius, Ecclesiae deditissimum, aegritudine molestiaque afficerent, cum eadem viris, vitae sanctimonia praestantibus, graves, ut accepimus, querimonias expresserint? Sed enim, quicquid in sacro ordine, seu recte seu perperam, reprehendit indignabundus ac vituperaverit, nihil umquam tamen detractum voluit de honore Ecclesiae debito, nihil de Summarum Clavium observantia: quamobrem in politicis suam propriam tueri sententiam instituit *illa reverentia fretus, quam pius filius debet patri, quam pius filius matri, pius in Christum, pius in Ecclesiam, pius in Pastorem, pius in omnes Christianam religionem profitentes, pro salute veritatis*[2].

His igitur religionis fundamentis cum omnem sui poematis tamquam fabricam excitaverit, mirum non est, si quasi quendam catholicae doctrinae thesaurum in eo conditum reperias, id est cum philosophiae theologiaeque christianae succum, tum etiam divinarum summam legum de ordinandis administrandisve rebus publicis: neque enim is erat Aligherius, qui, patriam amplificandi causa vel principibus gratificandi, negligi posse diceret publice iustitiam Deique ius, cuius in conservatione probe sciret civitates niti maxime et consistere.

Quare ab hoc Poeta mirificam quidem, pro eius excellentia, licet oblectationem petere, at non minorem fructum et eum ad eruditionem simul artis atque ad disciplinam virtutis aptissimum; modo, qui eum adierit, vacuo sit praeiudicatis opinionibus animo studiosoque veritatis. Quin, cum e nostris non pauci numerentur boni poetae qui omne

[1] S. Leo M. Sermo 4 de Quadrag. [2] Mon. III, 3.

ferre punctum, ut dicitur, videantur, miscentes utile dulci, habet hoc Dantes, ut singulari lectorem et imaginum varietate et colorum pulcritudine et sententiarum et verborum granditate capiens, ad christianae sapientiae amorem alliciat atque excitet: ipsumque nemo ignorat aperte professum, ea se mente hoc carmen composuisse, ut aliquod praeberet omnibus vitale nutrimentum. Itaque scimus nonnullos, vel recenti memoria, qui remoti a Christo, non aversi essent, cum huius praecipue lectione studioque tenerentur, divino munere, veritatem primo suspexisse, catholicae fidei, ac subinde se in Ecclesiae sinum libentissime recepisse.

Quae hactenus memorata sunt, satis ostendunt quam sit opportunum per haec saecularia toto orbe catholico optimum quemque eo fieri alacriorem ad retinendam, fautricem bonarum artium, Fidem, cuius haec ipsa virtus egregie, si unquam alias, in Aligherio spectata est. Etenim in eo non modo summa ingenii facultas efficit admirationem, verum etiam immensa quaedam magnitudo argumenti, quod divina ei religio ministravit ad canendum; et is quod habuerat a natura tantum acuminis, diu quidem multumque exemplarium veterum contemplatione limavit, sed eo magis exacuit Ecclesiae Doctorum et Patrum disciplinis, ut diximus; quae res ei tribuit, ut cogitatione et mente multo evolare altius latiusque posset, quam si naturae finibus, exiguis sane, se continuisset. Itaque eum, quamquam a nobis tanto saeculorum intervallo seiungitur, huius paene aetatis dixeris esse, certe longe recentiorem quam quemquam ex his, qui nunc sunt, cantoribus vetustatis eius quam Christus e Cruce victor de medio pepulit. Eadem omnino spirat in Aligherio, atque in nobis pietas; eosdem habet sensus religio; iisdem tamquam velaminibus utitur „allata nobis de caelo veritas, qua tam sublime evecti sumus". Haec eius nobilissima laus est, christianum esse poetam, id est christiana instituta, quorum contemplaretur toto animo speciem ac formam, de quibus mirabiliter sentiret, quibus ipse viveret, divino quodam cecinisse cantu; quam laudem qui inficiari non dubitant, omnem Comoediae religiosam rationem commenticiae cuidem fabulae comparantes, nulla veritate subiecta, ii profecto id inficiantur quod est in Poeta nostro praecipuum, et ceterarum eius laudum fundamentum.

Ergo, si tam magnam honestatis amplitudinisque suae partem debet catholicae fidei Dantes, iam, ut alia omittamus, vel hoc uno exemplo illud confirmare licet, tantum abesse ut obsequium mentis animique in Deum ingeniorum cursum retardet, ut incitet etiam et promoveat: item iure colligitur, quam male consulant progressioni studiorum et humanitatis, qui nullum in iuventutis institutione patiuntur esse Religioni locum. Dolendum est enim disciplinam, qua publice studiosa iuventus instituitur, eiusmodi esse solere, quasi nulla sit Dei habenda homini ratio, nulla earum omnium, quae supra naturam sunt, rerum maximarum. Nam, sicubi „poema sacrum“ non habetur scholis publicis alienum, quin etiam in libris numeratur qui sunt studiosius perlegendi, ad vitale illud nutrimentum, cui ferendo natum est, plerumque minime affert adolescentibus, utpote, disciplinae vitio, non sic animatis erga ea quae sunt divinae fidei, quemadmodum oportet. Quod utinam haec solemnia saecularia id efficiant, ut, ubicumque datur opera erudiendae in litteris iuventuti, debito sit in honore Dantes, alumnosque christiana doctrina ipse imbuat; cui quidem in poemate condendo nihil aliud fuit propositum, nisi *removere viventes in hac vita de statu miseriae*, id est peccati, *et perducere ad statum felicitatis*, id est divinae gratiae[1].

Vos vero, dilecti filii, quibus auspicato contigit, ut litterarum artiumque optimarum studia, Ecclesia magistra, exerceatis, diligite carumque habete, ut facitis, hunc Poetam, quem appellare christianae sapientiae laudatorem et praeconem unum omnium eloquentissimum non dubitamus. Huius enim in amore quo plus profeceritis, eo vos et perfectius ad veritatis splendorem vestros excoletis animos, et in Fidei sanctae obsequio studioque constantius permanebitis.

Atque auspicem divinorum munerum paternaeque benevolentiae Nostrae testem, apostolicam benedictionem vobis omnibus, dilecti filii, amantissime impertimus.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, die XXX mensis aprilis MCMXXI, Pontificatus Nostri anno septimo.

BENEDICTUS PP. XV

(Acta Apostolicae Sedis, vol. XIII, num. 6, p. 209—217.)

---

[1] Epist. X, § 15.

QUAESTIO DISPUTATA
DE DIVO THOMA MAGISTRO DANTIS ALIGHERII

Constat inter omnes, qui operibus D. Thomae Aquinatis student et divina comoedia Aligherii Florentini delectantur, magnam utriusque doctrinae convenientiam inveniri: quare Aligherius a D. Thoma aliquid didicisse videtur. Cum autem relatio magistri ad discipulum sit similis relationi patris ad filium, tria quaeri possunt, ad quae breviter disputare intendimus: primum, utrum Aligherius sit verus filius D. Thomae; alterum, utrum verbum mentis, quod D. Thomas sapientissimus dixit, e verbis Aligherii resonet; tertium, utrum Aligherius sit tanti magistri imago.

Articulus primus

Prima quaestio est de filiatione, Aligherii. Videtur autem poeta non posse filius D. Thomae dici. 1. Paternitas enim spiritualis est dignitas personalis, quae ex actu magisterii oritur. Sed ipse sanctus Doctor, cum ante Aligherium natum defunctus esset, eum docere non potuit. Ergo Aligherius non potest dici Thomae filius.

Praeterea 2. Ad rationem paternitatis tria spectant, quae secundum analogiam in magisterio quoque requiruntur. Pater enim dicitur is, qui ex sua substantia filium sibi in specie similem genuit principaliter. Sed Thomas Aligherium discipulum neque ex sua substantia nec sibi in natura humana similem nec principaliter docendo generavit, cum Aligherius pluribus doctoribus operam dedisset: ergo hic non est verus Thomae filius dicendus.

Praeterea 3. Etsi Aligherius scientias philosophiae et theologiae ex libris Aquinatis studio adquisivit, tamen Thomas neque auctoritatem neque imperium in poetam exercuit, unde analoga paternitatis iura in eum non habuit. Ergo Aligherius non est filius Thomae dicendus.

Amplius 4. Poeta est artifex. D. Thomas autem non fuit artifex, sed theologus et philosophus, qui non potuit Aligherium artem poeticam docere. Ergo Aligherius non est verus Thomae filius.

Amplius 5. D. Thomas non potuit Aligherium in filium adoptare, sed potius discipulus, qui sibi sua sponte Thomam magistrum elegit, videtur eum quasi patrem adoptavisse: ergo non est filius eius adoptivus.

Denique 6. Si propter opinionum vel sententiarum similitudinem aut propter alias particulares similitudines inter magistrum discipulumque casu ortas Aligherius tantum metaphorice filius Thomae vocatur, nugae aguntur, quae a veritate et ab usu scientiarum sunt alienae, ut Aristoteles in 2. Analyt. Poster. text. 22 dicit, scientiam non debere uti metaphoris, sed hoc proprium esse poetarum. Ergo nullo modo Aligherius est filius Thomae dicendus.

Sed contra est, quod ipse D. Thomas dicit in ep. ad Ephesios c. 3, lect. 4: „Magister est pater discipuli". Quod etiam usa S. Scripturae probatur. S. Paulus enim doctor gentium Corinthios in prima epistola c. 4, 15 vocat filios suos dicens: „Si decem milia paedagogorum habeatis in Christo, sed non multos patres: nam in Christo Jesu per Evangelium vos genui."

Respondeo, Aligherium esse verum D. Thomae filium spiritualem. Ad evidentiam huius rei consideranda est ratio magisterii. „Nomen autem doctrinae et disciplinae, inquit D. Thomas in Poster. Analyt. lib. 1, lect. 1, ad cognitionis adquisitionem pertinet: nam doctrina est actio eius qui aliquid cognoscere facit, disciplina autem est receptio cognitionis ab alio. Nec accipitur hic doctrina et disciplina secundum quod se habent ad adquisitionem scientiae tantum, sed ad adquisitionem cognitionis cuiuscumque." Docere autem nihil aliud est quam scientiam in alio aliquo cousare, quod est est perficere eum, qui discit, „perficere autem idem est idem quod docere", ut inquit D. Thomas in S. Th. III, q. 67 a. 1 ad 1. Etenim, ut idem dicit D. Thomas in S. Th. I, q. 117 a. 2, docens causat scientiam in addiscente reducendo ipsum de potentia in actum, sicut dicitur in 8. Physicorum text. 32. Quod idem explicat in 8. Physicorum let. 8 hisce: „Aliter est in potentia ad scientiam ille qui addiscit et nondum habet habitum scientiae, et ille qui iam habet habitum scientiae, sed non considerat utens habita. Ex prima autem potentia in secundam reducitur aliquid, cum activum suo passivo coniungitur, et tunc passivum per praesentiam activi fit in tali actu, qui adhuc est in potentia; sicut addiscens per actionem docentis reducitur de potentia in actum, cui actui coniungitur

altera potentia, et sic existens in potentia prima fit in alia potentia: quia iam habens scientiam et non considerans quodammodo est in potentia ad actum scientiae, sed non eodem modo sicut antequam addisceret: ergo de potentia prima reducitur in actum, cui adiungitur secunda potentia, scilicet per docentem. Sed quando sic se habet, quod habet habitum scientiae, non oportet quod reducatur in secundum actum per aliquod agens; sed statim per seipsum operatur considerando, nisi sit aliquid prohibens, puta occupatio vel infirmitas aut voluntas. Vel si non impeditus non posset considerare, tunc non esset in habitu scientiae, sed in eius contrario, scilicet in ignorantia." „Scientia autem", pergit in III. q. 117 a. 2, „adquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam adquirit; et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit per inventionem propriam adquirit scientiam eorum quae nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens ex his quae discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum, quae ignorabat, secundum quod dicitur in 1. Posteriorum in principio, quod omnis doctrina et omnis disciplina ex praeexistente fit cognitione. Ducit autem magister discipulum ex praecognitis in cognitionem ignotorum dupliciter. Primo quidem proponendi ei aliqua auxilia vel instrumenta quibus intellectus eius utatur ad scientiam adquirendam; puta cum proponit ei aliquos propositiones minus universales, quas tamen ex praecognitis discipulus diiudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla vel similia vel opposita vel aliqua huiusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ingnotae. Alio modo cum confortat intellectum addiscentis non quidem aliqua virtute activa, quasi superioris naturae, sicut supra dictum est qu. 106, art. 1 et qu. 111, art. 1 de angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturae; sed inquantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex

principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in 1. Posteriorum text. 5, quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Et per hunc modum ille qui demonstrat auditorem scientem facit."

Ex actu autem magisterii oritur relatio dantis et accipientis, quae est realis mutua et ex se permanens, quia virtute permanet in habitu magisterii et discipulatus, postquam actus docendi et discendi transierunt. Magisterium igitur si consideratur ut habitus, est dignitas personalis: dignitas autem est quid absolutum pertinens ad snbstantiam personae habentis eam, sed re distinguitur a natura personae, cui accidit. In creatis autem magister est angelus vel homo, ad cuius naturam magisterium tamquam novum esse accidentale advenit. Cum autem ipsa relatio sit res quaedam, considerandum est, quid sit quasi substantia vel essentia huius relationis, quae vocatur magisterium. Cuius fundamentum remotum quidem est natura angeli vel hominis magistri, proximum vero fundamentum nihil aliud est quam scientia, cuius communicatione relatio ipsa oritur. A scientia igitur magisterium sortitur speciem, nam consuetum est definire habitus per actus. Quare magisterium est multiplex secundum obiectum. Scientia enim est vel naturalis vel supernaturalis: prior est philosophia, ad quam attinent artes liberales, quae ordinantur ad opus rationis et sunt speculativae; altera est sacra doctrina seu theologia: unde duplex est magisterium et philosophiae et theologiae.

Ipse autem actus magisterii est quaedam generatio intellectualis seu spiritualis, ei similis, quae in divinis invenitur secundum fidem catholicam. „Nomine enim generationis, inquit D. Thomas in S. Th I, q. 27 a. 1, dupliciter utimur. Uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia, et sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo proprie in viventibus, et sic generatio significat originem alicuius viventis a principio vivente coniuncto, et haec proprie dicitur nativitas. Non tamen omne huiusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Unde pilus vel capillus non habet rationem geniti et filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis non cuiuscumque..., sed requisitur ad rationem talis generationis quod procedat secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei, sicut homo procedit ab homine et equus ab equo. In viventibus

igitur, quae de potentia in actum vitae procedunt, sicut sunt homines et animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens, cuius vita non exeat de potentia in actum, processio, si qua in tali vivente invenitur, excludit omnino primam rationem generationis, sed potest habere rationem generationis quae est propria viventium."

Similiter autem in creatis generatio per intellectum habet veram quidem, etsi partialem et imperfectam rationem generationis, quae est in viventibus. In actu enim magisterii is, qui docet alium, producit eum actu scientem, qualis ille prius non fuit. Sic autem magister discipulum producit in similitudinem specificam sui intellectus, licet non inveniatur in naturae identitate. Sicut igitur per generationem corporalem pater producit filium, similiter per generationem intellectualem magister producit discipulum, quae est analogia proportionalitatis vera. Ergo ex generatione intellectuali oritur paternitas magistralis et filiatio discipuli.

Deinde quaeritur de disciplinatu Aligherii, cuius inter opera praeclarissimum videtur divina comoedia, ex qua mens poetae praecipue est diiudicanda. Sunt autem qui censeant, hoc carmen esse poetica tantum imaginatione inventum, ita ut neque fides catholica nec theologia nec philosophia ad huius operis substantiam pertineant. Qui quidem aut haeretici aut infideles homines videntur, cum ea quae rationem superant naturalem omnino negent. Sed etiam divinam illam comoediam privant veritate argumenti proprii, unde hoc opus celeberrimum pretio careat. Ac turpiter errant, quia opus artis quod a vero abhorret, verae artis opus esse non potest, sed mendacium aut inanis lusus imaginationis est censendum. Est autem haec divina comoedia artificium plane singulare, quo poeta tragoediam humani generis consideratam sub specie aeternitatis summatim enarravit, sed in finali beatitudinis aeternae statu spectatam in comoediam divinam commutavit feliciter. Quare auctor argumentum idem, quod D. Thomas summus theologus in Summa theologica tractavit, suo modo in Summam quandam artis videtur redegirse. Etenim hoc summum artificium composuit ex veritatibus divinis humanisque tamquam ex materia et ex fictionibus poeticis tamquam ex forma. Utraque autem Summa cognitio veritatis intenditur. Aligherius autem veritatis cupidissimus ab adoles-

centia omnes fere sui temporis scientias industria sibi adquisivit, et cum multum profecisset studiis, opiniones saepius mutavisset, erroresque correxisset, tandem vir factus aetate iam matura Parisiis adivit scholam Fratrum Praedicatorum, in qua integra D. Thomae doctrina floreret, ubi iterum philosophiae theologiae doctoris Aquinatis operam dedit, quem fideliter secutus est, postquam, relictis aliorum doctorum et sanctorum privatis opinionibus, D. Thomam sibi arbitrum dubiorum selegit, qui discipulum a maculis falsae doctrinae emundavit. Falsa autem doctrina per lepram significatur, quam bonus praeceptor absterget, ut dicit Augustinus, cuius interpretationem D. Thomas in Catena aurea in Evangelium Lucae c. 17 probat, eamque ipsa adhibet Ecclesia in lectione Breviarii Dominicae 13 post Pentecosten. Sicut igitur bonus praeceptor Evangelii advocatus a leprosis dixit „Ostendite vos sacerdotibus", ut mundarentur, ita D. Thomas tamquam bonus praeceptor advocatus ab Aligherio misit eum per doctrinam suam ad sacerdotes, id est ad Ecclesiae pontifices, qui fidem eius sanam iudicaverunt, ut Leo XIII fel. mem. et Benedictus XV sollemniter testati sunt, quia ille per doctrinam optimi praeceptoris a maculis errorum fuit mundatus.

Ergo patet, D. Thomam magistrum Aligherii fuisse principalem, quare etiam Thomas pater eius magistralis fuit. Ad evidentiam autem huius primo necessarium est investigare de ratione paternitatis, qualis sit et ad quae se extendat. Nomen autem paternitatis est analogum. Nam ut inquit, D. Thomas in 1. Sent. dist. 21 q. 1 a. 1 sol. 2, „paternitas non est eiusdem rationis secundum univocationem in Deo et in creaturis, quamvis sit eadem ratio secundum analogiam, quae quidem aliquid habet in identitate rationis et aliquid de diversitate". Et in ep. ad Ephesios c. 3 lect. 4 dicit: „Paternitas est tantum in viventibus et cognoscentibus. Est autem duplex vita, una secundum actum, alia secundum potentiam. Vita quidem secundum potentiam est habere opera vitae in potentia: unde dormiens quantum ad actus exteriores dicitur vivere in potentia. Vivere autem secundum actum est quod exercet quis opera vitae in actu. Sic autem non solum qui dat potentiam vitae pater est eius cui dat: sed qui dat actum vitae, ille etiam pater dici potest. Quicumque ergo inducit aliquem ad actum vitae, puta ad bene operandum intelligendum volendum amandum, pater

eius dici potest ... Cum ergo inter Angelos unus alterum illuminat perficiat et purget, et isti actus sunt hierarchici, manifestum est quod unus Angelus est pater alterius, sicut magister est pater discipuli." D. Thomas autem habuit tria quae ad paternitatem spiritualem spectant. Docendo enim tamquam magister genuit discipulum e substantia sua, quae est sapientia sua, et producendo eum similem sibi in scientia, et hoc quidem principaliter faciendo. Sic igitur hic tamquam pater filio tribuit tria maxima bona, ut ipse Thomas dicit in 8. Eth. Nic. lect. 11, quia generando fuit ei causa essendi in statu discipulatus, et educando causa nutrimenti et causa disciplinae. Quare principatur ei amicitia paterna, quae est sicut regalis. Cui paternitati magistrali D. Thomae correspondet filiatio spiritualis Aligherii, quae communem discipulorum filiationem superat, quia non sponte naturalis, sed electiva est: nam processit ex deliberato consilio liberae voluntatis, cum Aligherius Thomam sibi patrem elegerat propter sapientiam eiusdem cognitam. Unde haec filiatio est virtuosa et meritoria, quae virtute consensus liberi perduravit in institutione et perfectione divinae comoediae suae, eaque digna est paterna amicitia quasi regali, qua cum patre magistrali est coniunctus. Denique Thomas Aligherium docendo, instituit eum heredem magisterii sui fecundum, ut alios gigneret filios, qui artem veram eius imitarentur posterisque traderent docendo. Ergo manifestum videtur, Aligherium esse verum Thomae filium spiritualem.

Ad primum igitur quod obiicitur, dicendum est, magisterium vel ore vel signis et scriptis exerceri. Item alia ratione duplex est: aut enim est immediatum ratione primi docentis, aut mediatum ratione magistrorum subsequentium primum magistrum, sicut fit in schola per traditionem virtute primi doctoris. Etenim pater est causa nepotum, qui virtute eiusdem propagantur. Unde postremus quoque discipulus in schola primi magistri est verus eiusdem filieus dicendus.

Ad secundum patet ex supra dictis.

Ad tertium respondetur e sententia D. Thomae in 8. Eth. Nic. lect. 11 dicentis: „Naturaliter enim pater principatur filio, et progenitores nepotibus, sicut et rex subditis. Unde et filii sunt in potestate patris et nepotes in potestate avi, sicut et subditi in potestate regis." In generatione autem spirituali principatur pater filio et

progenitor nepotibus auctoritate veritatis, quae manet in doctrina fideliter transmissa. Imperium autem D. Thomae est regale a sapientia dictatum, cui Aligherius voluntarie sese subiecit.

Ad quartum dicendum, D. Thomam conditione quidem status sui non fuisse artificem, sed ex officio magistrum theologiae, quae est summa sapientia, cui scientiae naturales tamquam ancillae subserviunt. Itaque ille artes liberales, quatenus speculativae sunt, optime novit eorumque principia et capita docuit, ut patet ex eius scriptis. Imo naturali indole ingenioque probatur, ipsum fuisse artificem summum in potentia. Sed actu etiam poeta celeberrimus fuit, quod manifesto apparet ex officio Ss. Sacramenti ab eo composito cum hymnis eiusdem ab Ecclesia publice receptis in liturgia. Thomas autem et Aligherius se habent in artis magisterio similiter ac Moyses et Aaron in sacerdotio. „Moyses“ enim, ut inquit D. Thomas in 4. Sent. dist. 19 exp. Lit., „sacerdos dicitur, non officio oblationes offerendi, sed quia sacra populo dedit immediate a Deo accepta“. „Aaron autem sacerdos fuit, id est sacerdotum princeps“, ut idem dicit ibidem dist. 24 q. 3 a. 2 q. 1 ad 1. Similiter Thomas potest artifex vocari, non officio artificia operandi, sed quia artificia primitus dedit populo christiano immediate a Deo per sapientiam accepta. Cum autem, ut D. Thomas in S. Th. III, q. 28 a. 3 ad 5 dicit, quatuor modis in Scriptura fratres dicantur, scilicet natura gente cognatione et affectu, fraternitas quaedam spiritualis invenitur inter Thomam et Aligherium, quae quia spiritualis est, paternitate et filiatione non impeditur. Similiter igitur Thomas et Aligherius fratres spirituales habent se ac Moyses et Aaron fratres naturales, de quibus dicitur in Psalmo 132, 2: „Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum: sicut unguentum in capite quod descendit in barbam, barbam Aaron, quod descendit in oram vestimenti eius: Sicut ros Hermon, qui descendit in montem Sion.“ Unguentum autem quo Thomas caput Aligherii unxit, est doctrina, quae descendit in barbam eius, id est in ceteros Aligherii discipulos artifices.

Ad quintum sciendum est, quid sit adoptio, de qua D. Thomas in S. Th. III, q. 3 a. 5 ad 2 dicit: „Filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis.“ Pater autem est principium naturalis filiationis. Quod

idem explicat in 4. Sent. dist. 42 q. 2 a 1: „Sicut per naturalem generationem aliquis filium producit, ita per ius positivum, quod est ars aequi et boni, potest aliquis sibi accessere aliquem in filium ad similitudinem filii naturalis et ad supplendum filiorum praedictorum defectum, propter quod praecipue adoptio est introducta.“ Unde filiatio adoptionis est quaedam imitatio filiationis naturalis. Sed paternitas adoptionis est impossibilis, quia non esset imitatio naturae, sed contra naturam.

Ad sextum dicendum, ut D. Thomas in Qu. de Veritate q. 7 a. 2 dicit: „In his quae translative dicuntur, non accipitur metaphora secundem quamcumque similitudinem, sed secundum convenientiam in illo, quod est de propria ratione rei, cuius nomen transfertur.“ Et ibidem q. 10 a. 10 ad 6: „De his quae metaphorice dicuntur non est accipere similitudinem quantum ad omnia.“ Et in S. Th. III, q. 2 a. 6 ad 1: „Sicut Damascenus dicit in 3 lib. orthod. fidei: „Non necesse est omnifariam et indefective assimilari exempla: quod enim est in omnibus simile, idem utique erit et non exemplum.“ Et ibidem q. 8 a. 1 ad 2: In metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantam ad omnia: sic enim non esset similitudo, sed rei veritas.“

Articulus secundus

Altera quaestio movetur de verbis interioribus Aligherii. Et videtur verbum mentis a D. Thoma dictum non contineri in verbis Aligherii. Etenim

1. verbum mentis est id, quod quis secum cogitando ad seipsum dicit et in intellectu dicentis manet. Sed unusquisque dicit verba mentis propria. Ergo verba Aligherii interiora non sunt verba Thomae.

Praeterea 2. Verba mentis a D. Thoma dicta sunt intelligibilia seu intellectiva. Sed verba interiora artificis vel poetae sunt imaginativa. Ergo verba Aligherii poetae non possunt esse verba Thomae intellectiva.

Praeterea 3. Verba mentis dicta a philosopho sunt universalia, sed verba ab artifice dicta sunt singularia. Ergo verba mentis dicta a Thoma philosopho et theologo non possunt esse verba Aligherii poetae.

Ad haec 4. Verbum mentis est immutabile, quia verum continet. Sed verbum imaginativum est mutabile. Ergo

verba mentis a Thoma dicta non possunt eadem esse ac verba Aligherii poetae.

Praeterea 5. „Id enim, inquit D. Thomas in S. Th. I, q. 25 a. 3, quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.“ Sed nullus intellectus potest concipere non ens. Malum autem et peccatum cum non sint entia, verbum mentis non habent. Sed Aligherius dixit verba mentis de malo et de peccatis definiendo ea. Ergo haec eius verba non sunt verba D. Thomae.

Amplius 6. Homo in statu huius vitae non valet dicere verba mentis de mysteriis fidei, quia ea comprehendere non potest, nec D. Thomas absolutus theologus ea dicere potuit. Sed Aligherius mysteria fidei exposuit. Ergo eius verba non sunt verba Thomae.

Praeterea 7. Secundum certam firmam ratam D. Thomae sententiam constat, neque angelos neque homines posse in visione beatifica verbum mentis de eo quod videant formare vel dicere. Sed Aligherius in Paradiso visionem beatificam enarravit. Ergo haec eius verba non sunt verba Thomae.

Ulterius 8. Verba mentis manifestantur verbis oris. Verba autem oris quibus D. Thomas utitur, sunt verba sermonis latini. Sed Aligherius usus est sermone vulgari sui temporis, qui tunc nondum erat perfecte formatus, quare non potuit suo sermone verba mentis a Thoma dicta scriptaque reddere perfecte. Ergo verba Aligherii non possunt manifestare verba Thomae.

Sed contra est quod dicitur in Evangelio Marci c. 4, 14: „Qui seminat, verbum seminat.“ Sed D. Thomas tamquam magister seminavit verbum veritatis, quod est verbum cordis sui, cuius quasi fructus manifestatur in divina comoedia Aligherii, secundum illud Proverbiorum c. 27, 7: „Sicut rusticatio de ligno ostendit fructum illius, sic verbum ex cogitatu hominis.“

Respondeo dicendum, quod verba mentis a D. Thoma dicta manifestantur verbis Aligherii. „Ad cuius evidentiam, ut inquit D. Thomas in S. Th. I, q. 34 a. 1, sciendum est quod verbum tripliciter quidem in nobis proprie dicitur, quarto autem modo dicitur improprie vel figurative. Manifestius autem et communius in nobis dicitur verbum, quod voce profertur, quod quidem ab interiori procedit quantum

ad duo, quae in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum secundum Philosophum et iterum vox significatione vel imaginatione procedit, ut in libro 2 de Anima dicitur. Vox autem, quae non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur, secundario vero ipsa vox interioris conceptus significativa; tertio vero ipsa imaginatio vocis verbum dicitur . . . Dicitur autem figurative quarto modo verbum id, quod verbo significatur vel efficitur, sicut consuevimus dicere: hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex, demonstrato aliquo facto, quod verbo significatum est vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis . . . Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis." „Dicendum autem est, inquit in quaestione 4 de Veritate a. 1, quod nomina imponuntur secundum quod cognitionem de rebus accipimus; et quia ea quae sunt posteriora in natnra, sunt ut plurimum prius nota nobis; inde est quod frequenter secundum nominis impositionem aliquando nomen prius in aliquo duorum invenitur, in quorum altero res significata per nomen prius existit . . . Et ideo, quia verbum exterius cum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius secundum nominis impositionem, per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote exterioris causa efficiens et finalis. Finalis quidem quia verbum vocale ad hoc a nobis exprimitur, ut interius verbum manifestetur; unde oportet quod verbum interius sit illud, quod significatur per verbum exterius; verbum autem, quod exterius profertur, significat id, quod intellectum est, non ipsum intelligere, neque hoc intellectum, quod est habitus vel potentia, nisi quatenus et haec intellecta sunt: unde verbum interius est ipsum interius intellectum. Efficiens autem, quia verbum prolatum exterius, cum sit significativum ad placitum, eius principium est voluntas, sicut et ceterorum artificiatorum; et ideo sicut aliorum artificiatorum praeexistit in mente artificis imago quaedam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum exterius praeexistit quoddam exemplar exterioris verbi. Et ideo, sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem arti-

ficii et exemplar ipsius et ipsum artificium iam productum; ita etiam in loquente triplex verbum invenitur: scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum verbum exterius profertur, et hoc est verbum cordis sine voce prolatum; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis; et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum, vocis; et sicut in artifice praecedit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formae artificiati, et ultimo artificiatum in esse producit; ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis.“ Nomen igitur verbi magis proprie dicitur de verbo spirituali quam corporali, nam primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur. Quod verbum cordis nihil est aliud quam id, quod actu consideratur per intellectum. „Quicumque autem intelligit, inquit D. Thomas in S. Th. I, q. 27 a. 1, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis significatum verbo vocis.“ Quod magis explicat in S. c. gent. IV c. 11 hisce: „Dico autem intentionem intellectam id, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est res quae intelligitur neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud, est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus et aliae de intentionibus intellectus. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae etiam in ipso intellectu consistit, non autem esse intellectus nostri; cuius esse non est suum intelligere . . . Cum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus et aliud ipsum eius intelligere: substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae et aliud intellectus ipsius, cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod in homine intelligente seipsum verbum

interius conceptum non sit homo verus naturale hominis esse habens, sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa . . . Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet homo intellectus; unde haec (propositio) falsa esset ‚homo est verbum' sed haec potest esse vera ‚homo intellectus est verbum' . . . Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis: intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum."

Verba igitur vocalia et imaginativa Aligherii non sunt ipsa D. Thomae verba; attamen manifestant suo modo, quatenus signa sunt, conceptus interiores, quas D. Thomas secum dixit producendo suae mentis verba, quibus res philosophicas et theologicas intellexit, praesertim veritates fidei, quae sunt principia conclusionum, quas Aligherius ab eo magistro didicit. Ergo haec verba cordis a Thoma dicta signantur et manifestantur nobis per verba Aligherii.

Adhuc autem sciendum est, Aligherium poetam non solum principia et capita philosophiae et sacrae doctrinae a Thoma magistro recepisse, sed ea quoque, quae ad artes liberales pertinent. Unde etiam verbum mentis, quod magister de pulcro dixit, e verbis Aligherii resonat. Ad intellectum autem huius quaestionis oportet scire, quid sit pulcrum secundum D. Thomam. „Pulcrum et bonum, inquit in S. Th. I, q. 5 a. 4 ad 1, in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam: et propter hoc bonum laudatur ut pulcrum; sed ratione differunt, nam bonum proprie respicit appetitum; est enim bonum, quod omnia appetunt, et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulcrum autem respicit vim cognoscitivam, pulcra enim dicuntur quae visa placent: unde pulcrum in debita proportione consistit: quia sensus delectantur in debite proportionatis sicut in sibi similibus: nam et sensus ratio quaedam est et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimiliationem, similitudo autem respicit formam, pulcrum pertinet ad rationem causae formalis." Item in 1. II, q. 27 a. 1 ad 3 haec dicit: „Pulcrum est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur

appetitus. Sed ad rationem pulcri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus praecipue respiciunt pulcrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulcra visibilia et pulcros sonos... Et sic patet quod pulcrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui, pulcrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.“ Sunt autem qui opinentur, pulcritudinem, cum in apprehensione seu cognitione subiectiva inveniatur, nihil aliud esse quam relationem rei bonae ad intellectum, quae fundetur in ipso actu cognoscendi. Sed hoc falsum videtur. Etenim haec apprehensio, quae ipsa placet, habet duo obiecta subordinata, a quibus speciem sortitur: quorum unum quidem est res bona seu bene disposita in se. Et propterea dicit D. Thomas in 1, II, q. 50 a. 1 ad 1, loquendo de pulcro corporali, pulcritudinem esse qualitatem, sicuti et sanitas. Quae tamen qualitas seu dispositio rei bonae se habet quasi materialiter in ratione pulcritudinis. Alterum autem obiectum est ipsa apprehensio placens, qua illa relatio fundatur formaliter et ultimo specificatur: sed hoc non est ipse cognoscendi actus, quia non omnis actus cognoscendi complacentiam pulcri causat, sed id quo hic actus terminatur, id est ipsum verbum mentis, quo relatio rei bonae ad intellectum cognoscitur. Quia autem verbum mentis est simul id quod cognoscitur et quo cognoscitur, ideo pulcritudo formaliter considerata non est quid mere subiectivum, nam illud verbum mentis in se continet relationem rei bonae ad intellectum. Sic igitur pulcrum se habet ad bonum quodammodo similiter atque obiectum concupiscibile se habet ad irascibile quia pulcrum est bonum quasi cum elevatione et arduitate. Illud autem verbum mentis quod rem pulcram in intellectu exprimit, est simpliciter bonum appetitus naturalis seu voluntatis, quae complacentiam elicit.

Ergo manifestum est, Aligherium, cum particeps factus sit sapientiae D. Thomae, vere eiusdem filium sapientem esse dicendum.

Ad primum igitur dicendum: quamquam verba interiora discipuli non sunt numero eadem atque illa magistri, tamen specie eadem esse possunt. Nam ut inquit D. Thomas in S. Th. I, q. 117 a. 1, „est eadem scientia in discipulo et

magistro, si consideretur identitas secundum unitatem (veritatem) rei scitae: eadem veritas est, quam cognoscit discipulus et magister.“ Veritas autem rei cognitae continetur verbo mentis, quod idem est in intellectu discipuli et magistri.

Ad secundum dicendum, verbum imaginativum dependere a verbo mentis tamquam ab exemplari, cuius est signum.

Ad tertium dicendum, quod verbum mentis ab artifice dictum est verum, quod est universale, sub quo singularia continentur, quae ab artifice ad illud verum ordinantur.

Ad quartum dicendum, quod verbum imaginativum artificis vel poetae variari quidem potest, quatenus unum verbum mentis diversis phantasmatibus signari vel repraesentari potest.

Ad quintum dicendum, quod non ens intelligitur sub ratione entis, malum autem ut privatio boni. Dicit enim D. Thomas in quaest. de Veritate 3 a. 4 ad 6: „Aliquid dicitur non ens dupliciter. Uno modo, quia non esse cadit in definitione eius, sicut caecitas dicitur non ens; et talis non entis non potest concipi aliqua forma neque in intellectu neque imaginatione; et huiusmodi non ens est malum. Alio modo, quia non invenitur in rerum natura, quamvis ipsa privatio entitatis non claudatur in eius definitione; et sic nihil prohibet imaginari non entia et eorum formas concipere.“

Ad sextum dicendum cum D. Thoma in quaest de Potentia q. 9 a. 5 loquentis de mysterio Ss. Trinitatis: „Pluralitas personarum, in divinis est de his, quae fidei subiacent et naturali ratione humana nec investigari nec sufficienter intelligi potest, sed in patria intelligendum expectatur, cum Deus per essentiam videbitur visione fidei succedente. Sed tamen sancti Patres propter instantiam eorum, qui fidei contradicunt, coacti sunt de hoc disserere et de aliis quae spectant ad fidem, modeste tamen et reverenter absque comprehendendi praesumptione. Nec talis inquisitio est inutilis, cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum, quod sufficit ad excludendos errores.“ Et hoc fecit Aligherius in Paradiso.

Ad septimum dicendum, quod poeta sententiam D. Thomae secutus in S. Th. 1, q. 12 a. 9 ad 2: „Sic Paulus vel quicumque alius videns Deum ex ipsa visione essentiae divinae potest formare in se similitudines rerum quae in essentia divina videntur, quae remanserunt in Paulo etiam

postquam desiit Dei essentiam videre. Ista tamen visio, qua videntur res per huiusmodi species sic conceptas, est alia, qua videntur res in Deo.“ Quamvis igitur ipsa Dei visio a beato non potest dici verbo mentis, cum nullus intellectus creatus verbum infinitum possit exprimere, tamen beatus de rebus in essentia visis partialia verba mentis dicere potest, sicut Paulus testatur in 2 ad Corinthios 12, 4 dicens: „andivi arcana verba, quae non licet homini loqui.“ Et eiusmodi verba partialia similitudinibus imitatus poeta enarravit.

Ad octavum dicendum quod „diversae linguae habent diversum modum loquendi“, ut dicit D. Thomas in S. Th. I, q. 39 a. 3 ad 2. Et haec diversitas eo augetur, quod etiam communis sermo alicuius populi ab individuis loquentibus et tempore et loco et aliis conditionibus fere continuo mutari solet. Unde impossibile videtur verba vocalia alicuius scriptoris adaequate ac perfecte alieno sermone reddere, quare ad fidelem translationem permultum est circumloquendum. Sed quia verba oris sunt verbi interioris signa, tamen sensus scriptoris erui et deinde aliter sermone alieno potest signari.

Articulus tertius

Tertia quaestio est de imagine D. Thomae in mente Aligherii expressa. Et videtur quod mens Aligherii non est imago Thomae. 1. Nam imago est similitudo ab ipsa re expressa. „Imago enim, inquit D. Thomas in S. Th. I, q. 93 a. 1, aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressa.“ Sed similitudo D. Thomae, quae in mente vel in opere Aligherii potest inveniri, non est ab ipso Aligherio expressa: ergo non potest dici imago Thomae.

Praeterea 2. Imago dicitur id quod rem totam repraesentat, vestigium autem id quod solam partem rei repraesentat. Sed intellectus discipuli id tantum repraesentat, quod a magistro didicit, non autem substantiam magistri. Ergo Aligherius non potest dici imago D. Thomae, sed tantum vestigium eiusdem.

Adhuc 3. D. Thomas habuit scientiam divinitus infusam cum donis Spiritus Sancti. Sed non constat Aligherium habuisse scientiam infusam: ergo scientia Aligherii non est imago scientiae D. Thomae.

Amplius 4. Sanctus Thomas habuit summas virtutes morales, ut constat ex inerrabili iudicio Ecclesiae, quae eum

canonizavit. Sed de virtutibus Aligherii non constat, quippe qui nec sanctus nec beatus nec venerabilis servus Dei ab Ecclesia sit declaratus.

Praeterea 5. Etsi Aligherius aliquas D. Thomae virtutes sive intellectuales sive morales repraesentavit, tamen non omnes magistri virtutes est imitatus, et eas quas imitatas est, non in eodem gradu perfectionis possedit sicut magister. Ergo non est imago magistri dicendus.

Ulterius 6. Individuales conditiones discipuli sunt diversae ab iis magistri, puta indoles temperamentum passiones seu affectus et alia huiusmodi, unde hic non potest esse perfecte eius similis: ergo non est eiusdem imago.

Denique 7. Magister superat discipulum. Sed D. Thomas tum scientia tum sanctitate valde Aligherium superavit. Ergo Aligherius non potest dici imago D. Thomae.

Sed contra est, quod D. Thomas in S. c. gent. IV, c. 11, docet, filium esse imaginem patris. Discipulus autem est filius magistri. Sed Aligherius est verus filius D. Thomae: ergo est eiusdem imago quoque.

Respondeo dicendum, quod, ut dicit D. Thomas in S. Th. I, q. 35 a. 1, „de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo quae est in specie rei vel saltem in aliquo signo speciei... Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figurae, sed requiritur ad rationem imaginis origo, quia, ut Augustinus dicit, unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum. Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur ut ex alio procedat simile ei in specie vel saltem in signo speciei." „Imago autem rei est duplex", inquit in S. c. gent. lib. IV, c. 11. Est enim aliqua imago quae non communicat in natura cum eo cuius est imago, sive sit imago eius quantum ad exteriora accidentia, sicut statua aenea est imago hominis nec tamen est homo, sive sit imago quantum ad substantiam rei, ratio enim hominis in intellectu non est homo, nam et Philosophus dicit: „Non lapis est in anima, sed species. Imago autem alicuius rei, quae eandem naturam habet cum re cuius est imago, est sicut filius regis, in quo imago patris est, (qui) est eiusdem naturae cum ipso." „Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae; similitudo enim alicuius in altero existens vel habet rationem exemplaris, si se habet ut principium, vel habet potius

rationem imaginis, si se habeat ad id cuius est similitudo sicut ad principium." Sed Aligherius est eiusdem naturae cum D. Thoma magistro, cuius filius est ratione disciplinatus. Nam haec spiritualis filiatio, ut supra dictum est, fundatur super communicationem doctrinae et sapientiae; quae magistralis sapientia est quasi natura, qua ratio magisterii constituitur. Ergo Aligherius est etiam imago magistri D. Thomae ratione filiationis spiritualis.

Quod magis confirmatur consideratione conditionis, quam D. Thomas habet in Ecclesia, quippe qui ratione magisterii cum sole conferri possit. Sicut enim nomen visionis secundum usum loquentium extensum est ad omnem cognitionem aliorum sensuum et ulterius ad cognitionem intellectus. „Et similiter dicendum est de nomine lucis, inquit D. Thomas in S. Th. I, q. 67 a. 1. Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus; postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit. Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur." Item dicendum est de aliis nominibus, quae a D. Thoma in 2. Sent. d. 13 q. 1 a. 3 sol. sic distinguuntur: „Ista quatuor differunt: lux lumen radius et splendor. Lux enim dicitur, secundum quod est in aliquo corpore lucido in actu, a quo alia illuminantur, ut in sole. Lumen autem dicitur, secundum quod est receptum in corpore diaphano illuminato. Radius autem dicitur illuminatio secundum directam lineam ad corpus lucidum: et ideo ubicumque est radius, est lumen; sed non convertitur, contingit enim lumen esse in domo ex reflexione radiorum solis, quamvis non ex directa oppositione propter aliquod corpus interiacens. Splendor autem est ex reflexione radii ad aliquod corpus tersum et politum, sicut ad aquam et ad argentum vel ad aliquid huiusmodi: ex qua reflexione etiam radii proiciuntur." Sed cum luminare dicatur omne corpus lucens et radios dimittens ut sol, sol autem dicatur lumen magnum propter quantitatem et virtutem, ut dicit in S. Th. I, q. 70 a. 1 ad 5, ideo nomen solis ad spiritualia quoque analogice potest transferri. Ergo D. Thomas, cum sit

summus Ecclesiae Doctor universe et specialissime approbatus, recte sol intelligibilis dici debet. Sicut enim sol corporalis influit in omnia corpora, similiter D. Thomas in mundo intelligibili influit in omnia Ecclesiae membra illuminando purgando inflammandoque animas doctrina. Cuius solis imago est Aligherius, quem ille radiis sapientiae suae quasi alterum solem minorem in speculo divinae comoediae accendit. Sicut enim „visus, inquit D. Thomas in Quodlib. 7 a. 1, fertur in speculum sicut in visibile, quo mediante accipit speciem rei visae in specie vel in speculo“, similiter visus artificum fertur in opus Aligherii sicut in visibile, quo mediante accipiunt imaginem artis verae. Etenim Summa Theologica D. Thomae resplendet in divina comoedia Aligherii sicut in speculo. Unde splendidissimus poeta vere est filius magistri bonus et pulcher, de quo dicitur in libro Proverbiorum c. 10, 1: „Filius sapiens laetificat patrem.“

Ad primum igitur dicendum, quod similitudo mentis, quae consistit in verbis interioribus Aligherii cum eiusmodi verbis D. Thomae, est ab ipso Aligherio expressa. Sed quia haec similitudo oritur ex ipsis D. Thomae verbis interioribus, quae poeta cogitando imitatus est, ideo virtute Thomae in eiusdem verbis agente, haec similitudo mentis ex ipsis Thomae verbis est expressa, quare eiusdem imago est mens poetae dicenda.

Ad secundum respondetur verbis D. Thomae in S. Th. I, q. 93 a. 1 dicentis haec: „Aequalitas non est de ratione imaginis, quia ut Augustinus, dicit ‚ubi est imago, non continuo est aequalitas‘, ut patet in imagine alicuius in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectae imaginis: nam in perfecta imagine non deest aliquid imagini, quod insit illi, de quo expressa sit.“

Ad tertium dicendum: quamvis Aligherius non habuit scientiam D. Thomae divinitus infusam, tamen eam magistri scientiam recepit, quam hic communem tradidit discipulis sine differentia modi, quo ipse eam adiquisiverat.

Ad quartum dicendum, quod etsi non constat iudicio Ecclesiae de gradu heroico virtutum, quas Aligherius exercebat, tamen constat ex vita eius, eum fuisse bonum Christianum, qui de peccatis prioris aetatis proenitentiam egorit et in pace Ecclesiae sit defunctus. Sed etiam notum est omnibus, eum perfectioni christianae studuisse multasque virtutes habuisse, quibus D. Thomae similis videretur,

cum praesertim magnaminitate esset conspienus. Quare amore studioque virtutis, quibus doctrina D. Thomae erat imbutus, magistrum imitatus eiusdem imaginem praebuit.

Ad quintum dicendum, quod ad rationem imaginis non requiritur aequalitas cum re, cuius est imago, sed sufficit similitudo substantiae expressa.

Ad sextum patet responsio ex dictis et similiter ad septimum. *Ernestus Commer*

S. TOMMASO E DANTE[1]

I

Il Ministro che regge le sorti della Pubblica Istruzione in Italia, in questo anno sei volte centenario dalla morte di Dante ha tentato di squalificare il concetto che noi avevamo dell'Alighieri come di un grandissimo poeta non per forza di fantasia, ma sopratutto per forza d'ingegno e di dottrina filosofica et teologica.

Movendo dal presupposto che „la vera poesia sorge sulle passioni e non sulle riflessioni[2]", che „l'arte non ritrae cose ma sentimenti[3]", egli ha concluso che la poesia di Dante „nasce tutta da vigore di fantasia; e sebbene si soglia lodare di grande dottrina in divinità, questa dottrina,

---

[1] Felice Tocco, Le correnti del pensiero filosofico nel secolo XIII. Nel vol. „Arte, Scienza e Fede ai giorni di Dante", Conferenze Dantesche tenute nel 1900 a cura del comitato milanese della Società Dantesca Italiana, Hoepli. Milano, 1901.

F. Ozanam, Rapports de la philosophie de Dante avec les écoles du moyen âge. S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin. Cap. 3° del vol. Dante et la philosophie Catholique au treizieme siècle. Paris, Lecoffre.

Nardi, Intorno al Tomismo di Dante e alla quistione di Sigieri in „Giornale Dantesco", 1914, vol. 22, quad. V.

Mercier, Dante e S. Tommaso V. „Il VI Centenario Dantesco" 1920, p. 27.

Grandis, Sigieri di Brabante, cf. „Il VI Centenario Dantesco", an. 1919, p. 21, 34, 61.

Moretti, La Filosofia di Dante studiata con Dante. Ivi, anno 1919, p. 110.

G. Manacorda, Da S Tommaso a Dante. Congetture e riscontri. Bergamo Ist. It. d'Arti grafiche, 1901.

V. Marchese O. P., S. Tommaso e Dante Alighieri. Cap. III del vol. „Delle benemerenze di S. Tommaso d'Aquino verso le arti belle". Genova, Tip. della Gioventù, 1874.

[2] Croce, La poesia di Dante, p. 179. Bari, Laterza 1921.

[3] L. c. p. 31.

questa scienza filosofica e teologica, piuttosto che vantaggio, gli apportò nocumento[1]". Quindi consiglia di non curare le allegorie, perchè „nella poesia e nella storia della poesia le spiegazioni delle allegorie sono affatto inutili e, in quanto inutili, dannose[2]"; consiglia di dimenticare quello che Beatrice allegoricamente è[3] ed invita a „leggere Dante proprio come tutti i lettori ingenui lo leggono e hanno ragione di leggerlo, poco badando all' altro mondo, pochissimo alle partizioni morali, niente affatto alle allegorie, e molto godendo delle rappresentazioni poetiche, in cui tutta la sua multiforme passione si condensa, si purifica e si esprime[4]". E riducendo la nostra ammirazione alla poesia, separata dalla dottrina, non si viene a scapitare molto, perchè fu fraintesa la particolare importanza di Dante filosofo e politico.

In verità, anche dove pare che si possa più fondatamente parlare di originalità del pensiero dantesco, per chi esamini spregiudicatamente, l' originalità man mano si attenua, o si dimostra di natura non propriamente scientifica[5]". „Nella metafisica ed etica in genere, solo con molta buona volontà si può ritrovare qualche particolare che non derivi dai libri da lui studiati. Perciò, anche presso i più attenti e scrupolosi indagatori, le ricerche sul pensiero e le dottrine di Dante di necessità si aggirano in minuzie, cui si attribuisce diverso e maggiore valore che loro non spetti[6]." Il Ministro, uomo d' ingegno e di cultura sente quanto gravi siano le sue affermazioni, e come non tutti vorranno accettarle così semplicemente perchè egli le ha dette; e previene l' accusa avanzando la sua difesa con queste parole: „Si dirà, e si è detto, che a questo modo Dante viene diminuito; ed è vero il contrario, che viene accresciuto: accresciuta cioè e potenziata la contemplazione di lui, sommo poeta. Si dirà e si è detto, che a questo modo Dante viene profanato, togliendoglisi il pensiero religioso; e neanche è vero, perchè gli si tolgono o meglio si prescinde solo da quei pensieri, religiosi o politici o altri che siano, da lui non tradotti nella sua poesia, nella quale, d' altra parte, pur vive tanta e seria e sincera religiosità, anche dove non sembra direttamente espressa: vive in tutte le più varie

---

[1] L. c. p. 174. [2] L. c. p. 20. [3] L. c. p. 131. [4] L. c. p. 70. [5] L. c. p. 14. [6] L. c. p. 15.

figurazioni, perchè viveva nell'animo di Dante, se anche conciliata o equilibrata con altri sentimenti[1]."

Che dobbiamo pensare noi cattolici di questo rifacimento dantesco per inquadrare il poeta e il suo poema nell'estetica crociana, nella „scienza della fantasia", o „scienza dell'intuizione?"

Riconosciamo che „senza passione non nasce poesia ed arte[2]"; possiamo consentire e riconoscere come nella „Commedia non c'è sentimentalismo di sorta ma la gioia e il dolore e il coraggio di vivere infrenato dal timore morale, sorretto e animato dall'alta speranza[3]"; ma se è vero, come il Croce afferma, che nell'epopea dantesca „in cambio dell'ascesi vi si trova la ferma fede rafforzata da pensiero e dottrina; in cambio dell'ardore guerresco, l'ardore civile[4]"; se „trascendenza e immanenza si affermarono entrambi in lui con sommo vigore"; se egli fu „costantemente occupato nel pensiero della vita eterna e intanto studioso delle dottrine chiesastiche, concepite come la ferma verità su cui fermamente posava"; se egli „scrutava i più astrusi dommi e osservava curioso e amoroso ogni aspetto della natura e ogni moto dell'animo"; se egli fu „teologo e insieme vario e sensibilissimo poeta[5]", come possiamo logicamente trascurare il pensiero scientifico di Dante e fermarci esclusivamente al poeta che se per comprendere il poeta „è necessario farsi un'anima dantesca e conoscere quello che sia la poesia nella sua eterna natura[6]", come possiamo rinunziare a „mirar la dottrina che si asconde sotto il velame „anche" degli versi strani?" Nei primi canti del paradiso noi sentiamo un forte ammonimento che il poeta da ai suoi lettori e commentatori, invitandoli a tornare indietro piuttosto che mettersi in pelago con „piccioletta barca" con la certezza di rimanere smarriti; mentre quelli che per tempo drizzarono il collo al pane degli angeli, cioè alla scienza sacra, possono mettere su „l'alto sale", il loro naviglio e salire i cieli per forza d'ingegno.

La poesia di Dante non è soltanto espressione di passione o d'immaginazione, ma volo di pensiero e onda di amore, poesia di scienza e di fede che ha solo degno riscontro nella Bibbia, è davvero „quella voce meravigliata,

[1] L. c. p. 70. [2] L. c. p. 29. [3] L. c. p. 168. [4] L. c. p. 167. [5] L. c. p. 50. [6] L. c. p. 200.

commossa che tramanda l'anima umana", non già „nella perpetuamente ricorrente creazione del mondo", che noi non possiamo creare nulla, ma nella vampa di una libertà combattente per assorgere alla somiglianza di Dio nella santità. Comprende che questa poesia non rientri nelle categorie del moderno idealismo, ma Dante non si è contentato di essere un costruttore di versi e di poesie, piuttosto aspirando a un rinnovamento di anime, facendo della poesia una forza di civiltà.

Non si è fatto un animo dantesco il Ministro che ha voluto interpretare Dante in modo corrispondente al proprio sistema, ma alieno dello spirito e della parola del poema, in contrasto con la migliore tradizione italiana di pensiero e di fede che non può rassegnarsi a trattare il poeta come un „bravo ragazzo" e Beatrice come „una sorella maggiore che ha compiuto il corso degli studi e ottenuto il diploma e il premio, e fa scuola al minor fratello, il quale è ancora assai indietro ed erra in incertezze ed è irritato e tormentato da dubbi, da pregiudizi e da falsi concetti, e talvolta le dice grosse[1]". Questo è un rifacimento arbitrario che non trova giustificazione nella storia ed in nessuna teoria ragionevole: ciò che è caduco in Dante è la vecchia astrologia, la mitologia, certi dettagli di fisica naturale ormai sorpassata, ma è vivo e forte il pensiero filosofico et teologico che forma il contenuto della più grande poesia del mondo, vivo e possente lo svincolamento da ogni nequizia che incatena l'anima per la conquista di Dio, centro di ogni ubi e di ogni quando, al quale anela e sospira il cuore umano attraverso i regni della morte e della vita. Possiamo adunque cercare le affinità del pensiero dantesco con quello dei grandi suoi coetanei e predecessori, senza che l'indagine sia diminuita di valore e di interesse, e sopratutto possiamo domandarci quali siano le relazioni che passano fra l'opera di Dante e quella di S. Tommaso d'Aquino.

II

La ricerca delle fonti del pensiero dantesco è piena di oscurità e d'incertezza. Ma l'amore di una teoria o di un personaggio sembra che troppo spesso leghi il pensiero dei critici e degli studiosi, i quali pervasi da una vera smania di scoprire qualcosa di nuovo e di originale, avventano ipo-

[1] L. c. p. 135.

tesi, lanciano costruzioni personali, proclamando di aver trovato le sorgenti della Commedia Divina. Si vorrebbe ad ogni costo trovare l'autore dal quale Dante dovrebbe aver preso il contenuto e l'Arte sovrana del suo poema, e questo autore dovrebbe coincidere non coi nomi già conosciuti e nella misura ridotta dalle esigenze della storia, ma proprio a perfezione con il personaggio preferito degli indagatori e quasi in una corrispondenza matematica, confinante col plagio. Pur dichiarando tutti l'originalità di Dante, si vuol dimostrato come e da chi Dante abbia copiato: pretesa che non si concilia con l'idolatria dei Dantisti, nè con la grandezza di Dante.

Intanto sentiamo il Croce che non trova nulla di originale e d'importante sul pensiero filosofico e scolastico di Dante, quindi inutile la ricerca delle fonti della Dottrina sua, forse perchè Dante gli apparve troppo „ligio alla parola rivelata e agli insegnamenti della Chiesa, rispettoso dei limiti dell'umano conoscere, ossequente alla modestia ed umiltà cristiana[1]".

Il Nardi, invece, trova in Dante „lo sforzo della riflessione personale, la creazione. Il suo sistema, come il campanile di Giotto, è monumento di marmo multicolore. Egli chiude un epoca di cui ha vissuto tutte le lotte; ma in lui si scorgono già i germi che romperanno più tardi la scorza delle vecchie concezioni, e si sente qualcosa che accenna da vicino il sorgere di una nuova epoca nella storia dello spirito umano, la quale epoca comincia col misticismo tedesco[2]". „I filosofi della reazione neoplatonica agostiniana, che seguì dopo il 1277, al trionfo e alla condanna del peripatetismo, si rituffarono nella corrente del pensiero tradizionale cristiano e, contro l'esistenza della doppia verità, proclamarono logicamente l'impotenza della ragione e della filosofia. A questo periodo appartiene Dante. Il suo misticismo, e quel bisogno continuo di fede per salvarsi dal dubbio, è dovuto appunto ad un nuovo sforzo per liberarsi dalla teoria della doppia verità, e cioè all'aver costatato, al par di Sigieri, l'opposizione tra il pensiero greco, ed il pensiero cristiano[3]." Il pensiero di una derivazione islamitica della Divina Commedia, parve ingigantirsi all'apparire di una forte mono-

[1] Croce, l. c. p. 98.
[2] Riv. di Filos. neo-scolastica, 1912, p. 238.
[3] Riv. di Filos. neo-scolastica, 1912, p. 236.

grafia dall'arabista spagnuolo Miguel Asin sulla „E catologia Musulmana nella Divina Commedia." A prima vista la dimostrazione parve così logica e documentata che si pensò fossero ormai note le fonti vere e proprie dell'epopea Dantesca, e trovate più lontano che non si potesse comunemente sospettare. Ma dopo il primo momento di sorpresa e di meraviglie, esaminato coscienziosamente il lavoro dell' Asin, i dotti fecero criticamente giustizia delle conclusioni violentemente dedotte e indotte da molta coltura islamitica che non provava la genesi della Commedia, ma solo l' abilità dell' ingegno dell' Asin[1].

Ritornando dall' Oriente a casa nostra fu cercata la sorgente del poema tra le opere di S. Pietro Damiano. Che Dante conoscesse le opere del monaco di Fonte Avellana e che da lui prendesse molte delle invettive pungenti contro il disordine del clero, si sapeva[2]; ma chi aveva mai sospettato che „l'opuscolo XXXII di S. Pietro Damiano fosse fonte diretta della Divina Commedia?" Il professore Amaducci si innamorò di questa idea e si convinse di questa presunta derivazione che ancora sostiene con ardore lodevole e con nessuna convinzione dei critici[3].

Altri studiosi cercarono di avvicinare il contenuto della struttura della commedia con le opere del Dott. Serafico, S. Bonaventura di Bagnorea. Il Prof. Zallonghi[4], con bella cultura e bello stile, dopo il Ronzoni e il Dibisogno, riconoscendo che „molti dei robusti elementi della Summa Theologica e della Summa contra Gentiles furono utilizzati con larghezza" da Dante, asserisce che il „suo cristianesimo è indubbiamente di derivazione Francescana e che si riattacca direttamente al misticismo Francescano[5]". L'opera del filo-

---

[1] Cf. g. Gabrieli, Intorno alle fonti Orientali della Divina Commedia, Roma, Tip. Poliglotta Vaticana 1919. Citando questo lavoro dell' illustre prof. mi fo un dovere di rendere omaggio di ammirazione a questo insigne studioso, il cui valore è solo uguagliato dalla sua modestia e dalla indifferenza di noi italiani per le nostre glorie migliori.

[2] Ernesto Anzalone, Dante e Pier Damiano — saggio, — Acireale, tip. Orario della Ferrovia, 1903.

[3] L' opuscolo XXXII di S. Pier Damiano fonte diretta della „Divina Commedia?" Il giornale dantesco, 1911, p. 23, 42.

[4] Zallonghi, S. Bonaventura e Dante nel „VI centenario Dantesco" (1918) p. 91, (1919) p. 10, 98.

[5] L. c. p. 98, 20.

sofo d'Aquino, sistemazione completa del pensiero cattolico che si ammassa tra le linee della sintesi grandiosa di lui come in una ferrea armatura geometricamente costrutta, ha una rigidezza che rispondeva alla natura d'acciaio di Dante, avida di costringere in forti motivi dottrinali l'onda impetuosa d'una poesia moralizzatrice. Ma le tendenze e le abitudini mistiche lo spingevano anche e forse più al filosofo di Bagnorea pel quale il mondo era una scala a Dio e tutto poteva offrire un'ala per raggiungerlo[1]".

Da questo egli conclude che „accanto al Dottore Angelico vi è nella Commedia il Dottore Serafico quale ispiratore sovrano, e non si può nè si deve dunque far sempre ricorso alle opere del primo[2]". Altri studiosi, come il Salvadori[3], il Ronzoni[4] il Cosmo[5] hanno trattato lo stesso argomento, chi allargando e chi restringendo il valore delle analogie e dei rapporti, che „sostanzialmente innegabili, bisogna poi ridurli e non poco, quanto all'estensione".

Veniamo così alle relazioni fra S. Tommaso e Dante Alighieri. Pur facendo sempre professione ed imparzialità noi siamo trascinati facilmente dalla passione anche nel valutare questioni e argomentazioni che sembrano del tutto indipendenti dal particolare attegiamento del nostro spirito. Così, è molto difficile che un tomista si astenga dal marcare fortemente la certa derivazione del pensiero dantesco dalle opere di S. Tommaso D' Aquino; come il seguace di altre scuole filosofiche e teologiche, pur riconoscendo il fatto sostanzialmente, sarà tentato di mettere tante restrizioni e cautele alla sua interpretazione, che verrà a scomparire ogni preferenza dell'Alighieri verso il „Buon frate Tommaso". Si potrebbe illustrare con fatti, nomi e documenti questo fatto psicologico, che vorrebbe essere scientifico, che non fa onore e sul quale non voglio insistere. Noto soltanto che i difensori più convinti della tesi non sono stati i Domenicani, ma altri studiosi, sacerdoti e laici, che per semplice e sincera indagine critica, sceverando il certo dal probabile, tra i consensi dei piu' e le contestazioni di pochi, hanno concluso

[1] L. c. p. 99 (1918).
[2] L. c. p. 91.
[3] „Saggio sulla vita giovanile di Dante."
[4] La concezione artistica della Divina Commedia e le opere di S. Bonaventura, Monza, Tip. Artigianelli, 1900.
[5] Noterelle francescane, „Il giornale Dantesco", 1901, p. 41.

che „maestro di Dante fu' S. Tommaso[1]" che è dubbio se „egli nel suo generale tomismo immise di altre correnti speculative[2]" e „chi consideri quanto studio ponesse Dante nell' approfondire e far sua la filosofia del suo tempo, e come nelle sue opere minori appaia ammiratore e seguace, quasi esclusivo, dello Stagirita e dell' Aquinate, può, toltosi in mano la Commedia, senza non lieve fondamento affermare che anche in quella Dante dovette seguire gli autori, di cui altrove si fa discepolo[3]".

Io intendo raccogliere e verificare i risultati che questi studiosi hanno ottenuto sulla questione dei rapporti fra S. Tommaso e Dante, sforzandomi di imitare anche in questo la mirabile serenità di questo geniale ed amabile dottore, che nelle polemiche più forti del tempo suo non fu mai assente e non fu mai turbato; che a noi tardi nepoti e discepoli non solo ha dato il contenuto sostanziale di una magnifica dottrina, ma anche l' esempio di quella „infiammata cortesia" che non misconosce i diritti della verità e che a Dante piacque.

Quando il poeta scriveva non era generale il tomismo fra i Domenicani, tanto che noi troviamo qualche dissidente aperto negli studi generali, e misure disciplinari contro quelli che non rispettavano l' autorità e il nome dell' Aquinate. Nel Capitolo provinciale di Arezzo nel 1315, fu punito F. Umberto Guidi per aver parlato temerariamente contro la sana e sacra dottrina del Venerabile Dott. F. Tommaso di Aquino, e costretto a ritrattare le sue parole, sospendere per due anni l' insegnamento e a digiunare per dieci giorni in pane ed acqua[4]. Ê adunque un fatto molto significativo quello di trovare Dante così decisamente orientato verso la dottrina di S. Tommaso fino dai primi del trecento, anche se non possiamo riscontrare in lui un tomismo universale

[1] Gentile, I problemi della scolastica e il pensiero moderno, p. 22, Bari, Laterza, 1913.

[2] Croce, l. c. p. 12.

[3] G. Busnelli, „Il giornale Dantesco", 1905, p. 258.

[4] „Quia F. Umbertus Guidi Baccalaur. Flor. in disputatione et cathedra multa temerarie dixit contra sanam et sacram doctrinam Ven. Doctoris Fr. Thomae de Aquino, ideo studeat ea retractare, et per biennium lectione privetur, assignetur Pistorium, et X dies in pane et aqua ieiunet." Masetti, Monumenta et antiquitates veteris disciplinae Ordinis Praedicatorum. Vol. I, p. 138.

e puro, anche se qualche teoria contrasta apertamente con le Somme dell'Angelico.

Voglio presentare alla considerazione dei lettori quello che gli altri hanno saputo trovare senza nulla aggiungervi del mio, senza nulla dire che non sia docummentato e fondato.

III

Dante c'informa nel Convivio che nella sua giovinezza studiò la filosofia „là ove ella si dimostra veracemente, cioè nelle scuole de' religiosi e alle disputazioni dei filosofanti [1]". Quali sono le scuole dei religiosi che poterono annoverare fra gli alunni Dante Alighieri? Gli studiosi ammettevano comunemente che il poeta avesse frequentato i corsi di S. Maria Novella, dove fin dal 1272 era sorto uno studio generale per opera di Tommaso d' Aquino, dove le più cospique famiglie fiorentine avevano tra i religiosi un rappresentante, e il Vasari dice di Cimabue che nella puerizia fu mandato, acciò si esercitasse nelle lettere in S. Maria Novella, ad un maestro suo parente che allora insegnava grammatica ai Novizi di quel Convento [2]. F. Guido Cavalcanti, il primo degli amici di Dante, conobbe e utilizzò le opere di Alberto Magno, specialmente per opera dell'illustre Domenicano del suo sangue, Aldobrandino Cavalcanti, che dimorava a S. Maria Novella, divenuto un centro rinomato di attività scientifica [3].

„Queste scuole di S. Maria Novella, che si trovano menzionate fino dal 1231, elevate a studio generale dell'Ordine nel 72, presero presto un grande splendore: non differenti per la materia e l'ordine degli studi da quelle di Bologna già descritte; ma con questo di più che in Firenze le menti dei predicatori per la fondazione della loro Chiesa e della pace cittadina, si volsero alle arti belle e alle cose civili." Quindi più generazioni di uomini là educati che formarono il fiore della cultura fiorentina e italiana. La frequenza dei secolari alle scuole dei Religiosi deve avere spinto a farne nascere la scuola civile, come avvenne di fatto per opera di Remigio Girolami; e naturalmente volgarizzatori di quel sapere nel volgare materno erano gli

[1] Conv. II, 13.

[2] Salvadori, Sulla vita giovanile di Dante, p. 107.

[3] Salvadori, La poesia giovanile e la canzone di amore di Guido Cavalcanti, Roma 1895.

alunni secolari di quelle scuole; fra i quali si possono mettere con molta probabilità Cimabue, il Cavalcanti, Dante e fors' anche Dino Compagni[1]".

F. Remigio Girolami, discepolo a Parigi del B. Alberto Magno e di S. Tommaso d' Aquino „quando verso il 1276 fu chiamato a Firenze ad insegnarvi, vi portò il culto, la venerazione, le dottrine dei suoi grandi Maestri. Per 40 anni continui insegnò in S. Maria Novella non solo ai religiosi del convento ma anche ai secolari, e formò alla severità della scienza tutta la nuova generazione che sentiva e preparava gli albori della vita italiana[2]".

Ogni indizio era dunque favorevole all' opinione che Dante fosse stato discepolo dei discepoli di S. Tommaso a S. Maria Novella; ma è vanto del Prof. Giulio Salvadori di avere portato la certezza con nuovi documenti là dove era la probabilità. Egli rende conto da sè dei suoi risultati così: „Che queste sieno state le scuole dei Religiosi alle quali Dante si volse, era già probabile per buoni argomenti, ma ora si può dir certo per uno nuovo che ad essi s' aggiunge e che quì si accenna soltanto. Prima di tutto gli studi filosofici, dei quale appare qualche indizio nella prosa della *Vita Nova* ed è frutto il *Convivio*, sono, di natura e di metodo, domenicani; e ora vedremo comme nella *Vita Nova* si trovino tracce d' un' opera d' Alberto Magno e della *Somma* contro i Gentili del „buono frate Tommaso", a esempio della quale verso il 94 fu scritta la Canzone sulla Nobiltà; e nel *Convivio* non si citano quasi altri scritti filosofici contemporanei, che d' Alberto e di Tommaso. Poi, la dottrina psicologica, morale e teologica, rimasta, scevra dalle prime contradizioni, nella mente di Dante, e che nella *Commedia* diventa alta poesia di pensiero, è, come oramai sanno tutti. quella di Tommaso; la quale già nel Capitolo generale del 1286 era dall' Ordine riconosciuta in certo modo come sua, poichè vi si dichiarava *promovenda*, o almeno dov' era opinione probabile, *defensanda*.

Ma l' argomento principale ci è dato da un manoscritto dell' antica libreria di S. Maria Novella, che ci ha serbato dei saggi tanto dell' insegnamento filosofico che di quello teologico, quali nell' ultimo trentennio del secolo XIII si

[1] Salvadori, *Sulla vita giovanile di Dante*, p. 239.
[2] Taurisano, *Il culto di Dante nell' ordine Domenicano* p. 41, il Ros. Mem. Dom., Dic. 1916.

davano in quello studio, ch'era dei due generali dell'ampissima provincia romana. Questi saggi ci restano nei Prologi (così allora si chiamavano le prolusioni ai corpi scolastici) dell'illustre Fiorentino di quell'Ordine, già nominato, che, licenziato nelle arti a Parigi, lesse in quella scuola, prima per quindici anni di seguito, poi, dopo qualche tempo che fu di nuovo a Parigi a leggere le Sentenze poi altri anni che non possiamo precisare quanti siano stati, ma probabilmente cominciarono dall'89 e andarono àl 1303, quando egli ricevè sotto Benedetto XI a Roma, il repromissum magisteri. Questi prologi riguardano tutte le specie di studi che si facevano allora nelle scuole domenicane: uno ve n'è sulla scienza in generale, uno sull' Etica, cinque sui libri delle Sentenze di Pier Lombardo, altri sui vari libri della scrittura; sicchè è chiaro che frate Remigio fu lettore d'ogni disciplina sacra e profana, nella lunga sua vita. Ora chi, rammentando i concetti, i termini, le autorità e il modo di ragionare del Convivio, legga almeno i due primi fra questi prologi, tutto vi ritrova; ma quello che più vale al caso vostro è che il principio del Convivio stesso riproduce quasi letteralmente un passo del prologo di Remigio sulla scienza in generale, tanto che non si può mettere in dubbio che questo sia arrivato agli orecchi o agli occhi di Dante. Così dunque abbiamo, se non il lettore, almeno le „scuole dei Religiosi" che Dante dice di aver frequentate[1]".

IV

Il Salvadori tratta ancora delle relazioni fra Alberto Magno, maestro di S. Tommaso, e Dante Alighieri[2]. Egli dice che molto probabilmente il libro De Causis il divino poeta lo conobbe nel rifacimento di Alberto ed anche questo per mezzo della scuola di S. Maria Novella. La istituzione Teologica di Proclo è astruso sommario, la traduzione di Gherardo da Cremona si intitola: de expositione bonitatis purae, e non Delle cagioni, come sempre dice il Poeta.

„Paget Coynbee, dopo aver dimostrato come alcuni luoghi del Convivio e della Commedia derivano da trattati di filosofia naturale d'Alberto conclude: risulta all'evi-

[1] Salvadori, l. c. p. 108.
[2] Sulla vita giov. di Dante. Append.

denza dalle note precedenti, come Dante abbia studiato accuratamente gli scritti d'Alberto Magno e se ne sia valso con grande larghezza, in special modo per ciò che riguarda i trattati aristotelici. Ulteriori ricerche ci faranno senza dubbio scoprire molti altri esempi, nei quali egli ha attinto idee e notizie alla medesima fonte[1]." Difatti ultimamente Natale Busetto ha illustrato le descrizioni che Dante dà dei fatti incipientes in corpore et terminati in anima, come quelli dei sensi, il sonno e, i sogni, e sempre ha trovato che rispondono a quelle di Alberto e di Tommaso, ma meglio a quelle del primo. Così la distinzione degli spiriti umani, che „sono quasi principalmente vapori del cuore" con la quale incomincia la prosa psicologica sulla Vita Nova, deriva dalla scienza naturale d'Alberto: il quale in questo caso attingeva da Avicenna, come dimostra l'opinione originale di quest'ultimo, che gli spiriti nascono dal cuore, e non dal fegato come aveva detto Galeno; non già da Ugo da S. Vittore, che segue l'opinione antica[2]. Così altrove io aveva cercato dimostrare come un altro trattato d'Alberto ci dia la chiave a spiegare la teoria del compimento della nobiltà per mezzo dell'amore nella mente del Cavalcanti e anche in quella di Dante; raccogliendosi in esso, ordinate e corrette, le opinioni dei peripatetici arabi sulla graduale illuminazione dell'intelletto umano per l'unione con una pura intelligenza superiore, derivata dalla teoria materiale e mistica della conoscenza del peripatetico alessandrino Alessandro d'Afrodisia. E Carlo Vosler ha recentemente confermato la mia conclusione. Egli poi aggiunge un passo da un altro libro attribuito ad Alberto De adhaerendo Deo, dove il fatto dell'amore (che trae l'amante fuori di sè e lo fa vivere nell'amato) è espresso con parole le quali senza dubbio trovano riscontro nella poesia del Cavalcanti e di Dante.

Da tutti questi fatti risulta che la dottrina recondita di Guido e di Dante, che li faceva conoscenti e in alto grado fedeli d'amore, si doveva in gran parte ai libri naturali e mistici d'Alberto Magno. E non è meraviglia: poichè a lui la generazione di Dante, come quella anteriore, dovevano

[1] Ricerche e note Dantesche, trad. dall' inglese con aggiunte dell'Autore; in Biblioteca Storico-Critica della letteratura dantesca, diretta da G. L. Passerini e P. Papa. Bologna, Zanichelli 1899.

[2] Giornale Dantesco, a XIII, quad. 4.

una più larga e certa cognizione delle scienze naturali e della psicologia, che avevano acquistato tante voga in occidente dopo l'introduzione dei nuovi libri d'Aristotile e dei loro commenti arabi; e a lui ricorrevano per quegli studi come ad un oracolo. E, oltre che allo pseudo Dionigi, a lui anche dovevano la parte che allora si poteva raccogliere dell'eredità platonica e neoplatonica; che li attraeva con le profonde, quantunque non chiare, speculazioni sulla nobiltà e l'amore".

Se a queste derivazioni da Alberto Magno, si aggiunga di quanto Dante oltrepassasse l'amico Cavalcanti nell'avvicinarsi ad un pensiero certamente più latino e tomista, non sarà difficile riconoscere uno sforzo personale dell'Alighieri nello avincolarsi da posizioni e teorie che per qualche tempo certamente ingombrarono il suo intelletto.

„La concezione dell'amore come di passione fatale, cioè non libera, e distruggitrice prima della ragione poi della vita, che è quella esposta dal Cavalcanti nel suo trattato d'amore e rappresentata nella sua poesia, fu accettata da Dante nel periodo che va dai suoi 21 ai 24 anni; ma ben presto, cioè dopo la guerra d'Arezzo (giugno 1288—giugno 1289) deposta, per tornare all'amore accompagnato dal fedel consiglio della ragione[1]."

Senza giocare di fantasia e senza voler regalare a Dante le nostre personali convinzioni, possiamo riconoscere in questo un'orientazione del poeta verso una concezione filosofica più pura e più intellettualistica, vincendo non soltanto una raffica di determinismo passionale, ma superando qualche incerta corrente dottrinale che nella giovinezza gli fosse piaciuta.

„E quando si veda in chiara luce questa teoria che Guido s'era fatta sulle tracce degli Arabi, e il ritorno di Dante all'amore accompagnato dal consiglio della ragione, non può cadere dubbio sull'interpretazione del famoso disdegno; nel quale Dante, avviato dalla guida fedele all'aquisto della libertà, vide l'impedimento vero per cui l'amico non gli potè esser compagno nella via che mena a salvamento: s'intende ch'egli disdegnò la ragione perchè nè in pratica nè in teoria riconobbe l'ufficio ch'essa deve avere nelle determinazioni della volontà e specialmente nel fatto

[1] Salvadori, l. c. p. 192.

dell' amore, Dante invece, dopo esser rimasto per qualche tempo sotto il dominio intellettuale dell' amico, riacquistò la propria indole attiva e la mente serena; e dopo una felice mutazione di vita, riconobbe all' attività umana illuminata la parte ch' essa ha ne' suoi atti, quindi il consiglio della ragione, che è principio della libertà morale[1]".

Più volte descrive il poeta lo stato della sua anima combattuta e tentata da „molti e diversi pensamenti" e ciascuno di questo traeva dalla sua parte quasi „indefensibilmente[2]", tanto che il poeta non sempre riesce a seguire „il fedel consiglio della ragione"; ma dalla Vita Nova al Convivio, alla Commedia c' è un crescendo di liberazione, e pare una conquista di scienza e di esperienza questa frase: „veramente questo appetito conviene essere cavalcato dalla ragione[3]". Il primato della ragione su tutte le potenze dell' uomo è fortemente calcato in tutto il pensiero dottrinale di Dante. Sembra il tema di tutte le opere sue, il combattimento di tutta la vita. Uomo di grandissimo sentimento ci tiene a non fare e a non apparire un sentimentale, e bisogna fare molte riserve e distinzioni quando si voglia far passare Dante per un mistico.

V

Ci avviciniamo così a S. Tommaso d'Aquino, attraverso le scuole di S. Maria Novella, attraverso il B. Alberto Magno, attraverso un primato della ragione che Dante mette in evidenza e segue sempre più decisamente col crescente vigore del suo pensiero e col progredire degli anni.

Incominciamo col dire che Dante cita a preferenza le opere di S. Tommaso, specialmente la Summa contra Gentiles e il Commento all' Etica di Aristotile. Lo cita quando parla della relazione della filosofia morale con le altre scienze[4], quando considera la discrezione come il ramo migliore che consurge sulla radice razionale[5], quando bollo sdegnosamente

[1] Salvadori, l. c. p. 196, 197.
[2] Vita Nova, 13.
[3] Conv. IV, 26.
[4] „La morale filosofia secondochè dice Tommaso sopra lo secondo dell' Etica, ordina noi all'altre scienze". Conv. II, 15.
[5] Lo più bello ramo che dalla radice razionale consurga, è la discrezione. Che, siccome dice Tommaso sopra al Prologo dell' Etica, conoscere l' ordine di una cosa all' altra, è proprio atto di ragione; e questa è discrezione". Conv. IV, 8.

la presunzione degli studiosi insipienti[1], e quando, nel De Monarchia, parla della natura e della forza dimostrativa del miracolo[2], e più particolarmente quando vuole scrivere un trattatto sulla nobiltà e dice di voler imitare il trattato di S. Tommaso contro i Gentili[3].

Ma chi si fermasse alle citazioni e non volesse cogliere le più profonde relazioni fra le opere di Dante e quella di S. Tommaso commetterebbe gravissimo errore, mentre noi possiamo indicare pagine intere che sono la traduzione pura e semplice di S. Tommaso. Un esempio veramente dimostrativo lo abbiamo quando Dante parla delle diverse operazioni della mente e il vario rapporto del pensiero all' azione molteplice dell' uomo.

„E' a sapere che la nostra ragione a quattro maniere d'operazioni, diversamente da considerare, è ordinata: chè operazioni sono che ella solamente considera e non fa, nè può fare alcuna di quelle, siccome sono le cose naturali e le soprannaturali e le matematiche, e operazioni che essa considera e fa nel proprio atto suo, le quali si chiamano razionali, siccome sono arti di parlare; e operazioni sono

[1] „Lo qual vizio (presunzione) Tommaso aborriva nel suo Contra-Gentili, dicendo: sono molti tanto di loro ingegno presentuosi, che credono col suo intelletto potere misurare tutte le cose, stimando tutto vero quello che a loro pare, e falso quello che a loro non pare.“ Conv. IV, 15. „Sunt quidam tantum de suo ingenio praesumentes, ut totam naturam divinam se reputant suo intellectu posse metiri aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur“, contra Gentiles I, 5.

[2] Illud quod ad sui perfectionem miraculorum suffragio iuvatur est a Deo volitum, et per consequens de iure fit. Et quod ista sit vera patet quia sicut dicit Thomas in tertio suo contra Gentiles: miraculum est quod praeter ordinem in rebus communiter institutum, divinitus fit.

„Illa proprie miracula dicenda sunt quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter observatum in rebus“, contra Gentiles III. 101.

Unde ipse probat soli Deo competere miracula operari, quod auctoritate Moysis roboratur ... Si ergo miraculum est immediata operatio primi, absque cooperatione secundorum agentium, ut ipse Thomas in praeallegato libro probat sufficienter, cum in favorem alicuius protenditur nefas est dicere, illud cui sic favetur, non esse a Deo, tamquam beneplacitum sibi provisum.“ De Monarchia II, § 4.

Contra Gentiles III, Cap. 102.

[3] „Questo Contra gli erranti è tutt' una parte ed è nome d'esta canzone, tolto per esemplo del buono fra Tommaso d' Aquino, che a un suo libro che fece a confusione di tutti quelli che disviano da nostra fede, pose nome: contra Gentili.“ Conv. IV, 30.

ch' ella considera e fa in materia fuori di sè, siccome sono arti meccaniche...... Sono anche operazioni che la nostra ragione considera nell' atto della volontà, siccome offendere e giovare; e queste del tutto soggiacciono alla nostra volontà e però sono detti da loro buoni e rei, perch' elle sono proprie nostre del tutto[1]."

Si mettano in confronto queste parole col testo latino del commentario tomistico all' Etica di Aristotile, e si troverà una corrispondenza perfetta, con la sola trasposizione di una frase e l' aggiunta di qualche parola[2].

Nell' apprezzamento delle ricchezze, che secondo Dante bisogna spenderle per farle strumento di virtù, facendo rilevare la loro imperfezione se possedute impediscono la liberalità, la derivazione dal medesimo pensiero di S. Tommaso nel Contra Gentiles, è veramente innegabile e trasparente[3].

Certe proposizione di Dante sembrano la traduzione italiana del discreto latino di Fra Tommaso.

Eccome qualche esempio. Dice il poeta „la maggior parte degli uomini vivono secondo senso e non secondo ragione, a guisa di pargoli[4]". Nella lezione 8 al nono libro dell' Etica l' Aquinate aveva scritto: „Multitudo hominum talis est quod magis sequitur sensum quam intellectum." Dare e giovare a molti è pronto bene, in quanto prende simiglianza dai benefici di Dio che è uni-

---

[1] Conv. IV, 9.

[2] „Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat sicut est ordo rerum naturalium.

Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptuum quia sunt voces significativae.

Tertius autem est ordo, quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis.

Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo." I Ethic., Lect. 1.

[3] „Anche è privazione di bene la loro possessione (della ricchezza) chè possedendo quelle larghezza non si fa, che è virtù la quale è perfetto bene e la quale fa gli uomini splendiendi e amati, che non può essere possedendo quelle, ma quelle lasciando di possedere." Conv. IV, 13.

„Magis est laudabilis actus liberalitatis et munificentiae, quae sunt circa pecunias ex hoc quod pecuniae emittuntur, quam ex hoc quod conservantur unde et ab hoc nomina harum virtutum sumuntur." Contra Gentiles III, 30.

[4] Conv. I, 4.

versalissimo benefattore[1]", e nella prima sezione al primo libro dell' Etica era scritto: „bonum commune dicitur esse divinius eo quod magis pertinet ad Dei similitudinem, qui est ultima causa omnium bonorum." L'anima umana colla nobiltà della ragione partecipa della divina natura a guisa di sempiterna intelligenza.... „la divina luce, come in angelo raggia in quella[2]". S. Tommaso aveva detto che „l'anima umana si trova al confine delle sostanze corporee ed incorporee, quasi nell'orizzonte del tempo e dell'eternità avvicinandosi al sommo quanto più si allontana dall'infimo[3]" e che la „nostra luce intellettuale è una somiglianza partecipata della luce increata nella quale si contengono le ragioni eterne[4]". Un concetto notissimo a tutti è quello di Dante sull'arte che segue la natura quanto puote sicchè diventa nipote di Dio[5]; e in S. Tommaso troviamo: Ars imitatur naturam inquantum potest[6]. Sulla conoscenza ricorda che „chi conosce una cosa in genere non conosce quella perfettamente[7]", e queste parole appariscono la libera traduzione di quelle tomistiche, „intelligere aliquid in communi, et non in particulari, est imperfecte aliquid cognoscere[8]".

E se nel sonno

.... la mente nostra, peregrina
Più dalla carne e men da' pensier presa,
Alle sue vision quasi è divina[9].

come Dante canta filosofando, S. Tommaso aveva preso questo argomento per dimostrare che nelle condizioni presenti l'anima non può vedere Dio, e le sue parole contengono perfettamente il pensiero dantesco.

„Impossibile est animae hominis secundum hanc vitam viventis essentiam Dei videre. Et huius signum est quod anima nostra, quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior.

[1] Conv. I, 8.
[2] Conv. III, 2.
[3] Contra Gentiles II, c. 81.
[4] P. I, q. 84, art. 5.
[5] Infer. XI, 103—106.
[6] Post. Anal. Lib. I, lect. 1*a* in pp.
[7] Conv. I, 6.
[8] P. I, q. 11, art. 6.
[9] Purg. IX, 16.

Unde in somnis et alienationibus a sensibus corporis magis divinae revelationes percipiuntur, et praevisiones futurorum. Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, esse non potest, quamdiu hac mortali vita utitur[1]."

Se l'amore naturale, per Dante è sempre senza errore, mentre può sviare quello elettivo — o per troppo o per poco di vigore[2], noi troviamo nella Somma che „sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta, cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturae indita ab Auctore naturae[3]".

O vanagloria dell'umane posse,
Com' poco verde in su la cima dura,
Se non è giunta dall' etati grosse!

Non è il mondan, romore altro ch' un fiato
Di vento, ch' or vien quinci ed or vien quindi,
E muta nome, perchè muta lato[4].

Nella Somma noi troviamo lo stesso concetto con parole somiglianti: „Fama non tabet stabilitatem; immo falso rumore de facili perditur; et si stabilis aliquando perseveret, hoc est per accidens[5]."

Dante paragona l'anima umana ad un „pellegrino che va per una via per la quale mai non fu, che ogni cosa che da lungi vede crede che sia l'albergo[6] ..", e nel primo canto dell' Inferno si trova smarrito fra errori peccati, quasi in una selva alla quale non penetra che l'aiuto del cielo a salvamento di chi è predestinato a salire il monte della virtù e della gloria. Ora è difficile trovare nella letteratura contemporanea di Dante un brano di prosa in cui il concetto dantesco, sia sintetizzato meglio che in queste parole di Tommaso „Homo in statu vitae istius constitutus est quasi in quadam via qua debet tendere ad patriam, in qua quidem via multa pericula homini imminent tum ab interiori, tum ab exteriori. Et ideo sicut hominibus per viam non tutam

[1] P. I, q. 12, art. 11.
[2] Purg. XVII, 94—97.
[3] I, q. 60, art. 1 ad 3.
[4] Purg. XI, 91—103.
[5] I—II, q. 2, art. 3 ad 3.
[6] Conv. IV, 12.

ambulantibus dantur custodes, ita et cuilibet homini, quamdiu viator est, custos angelus deputatur: quando iam ad terminum vitae pervenerit, iam non habebit angelum custodem, sed habebit in regno angelum conregnantem, in inferno daemonen punientem[1]."

Non dirò che sia proprio questo il passo che ha suggerito al poeta l'orditura del primo canto, ma noto l'identità straordinaria del concetto, ed unisco la coincidenza a tante altre innegabili. Leggiamo nell' undecimo canto dell' Inferno la topografia morale alla prima cantica, l'ordinamento dantesco delle colpe e dei gastighi nel mondo della perduta gente.

D' ogni malizia, ch' odio in cielo acquista
    Ingiuria è il fine, ed ogni fin cotale
    O con forza, o con frode altrui contrista.
Ma perchè frode è dell' uom proprio male
    Più spiace a Dio; e però stan di sutto
    Gli frodolenti, e più dolor gli assale.
De' violenti il primo cerchio è tutto;
    Ma perchè si fa forza a tre persone;
    In tre gironi è distinto e costrutto.
A Dio, a sè, al prossimo si puòne
    Far forza; dico in loro ed in lor cose,
    Com'udirai con aperta ragione.
Morte per forza, e ferute dogliose
    Nel prossimo si danno, e nel suo avere
    Ruine, incendi e tollette dannose;
Onde omicidi, e ciascun che mal fiere,
    Guastatori e predon, tutti tormenta
    Lo giron primo, per diverse schiere.
Puote uomo aver in se man violenta,
    E ne' suoi beni: e però nel secondo
    Giron convien che senza pro si penta
Qualunque priva sè del vostro mondo,
    Biscazza, e fonde la sua facultade,
    E piange là dove esser dee giocondo.
Puossi far forza nella Deitade,
    Col cuor negando e bestemmiando quella
    E spregiando natura e sua bontade.

[1] P. 1, q. 113, art. 4.

E però lo minor giron suggella
Del segno suo e Soddoma e Caorsa,
E chi, spregiando Dio, col cuor favella.
La frode, ond'ogni coscienza è morsa,
Può l'uomo usare in colui che si fida,
E in quello che fidanza non imborsa.
Questo modo di retro par che uccida
Pur lo vincol d'amor, che fa natura;
Onde nel cerchio secondo s'annida
Ipocrisia, lusinghe, e chi affattura,
Falsità, ladroneccio e simonia,
Ruffian, baratti, e simile lordura.
Per l'altro modo quell'amor s'oblia
Che fa natura, e quel ch' è poi aggiunto
Di che la fede spezial si cria;
Onde nel cerchio minor, ov'è il punto
Dell'universo, in su che Dite siede,
Qualunque trade in eterno è consunto.
(Inf. XI. 22—67.)

Il P. Busnelli ha fatto uno studio particolare e da tutti apprezzato e nel quale dimostra „con quanto diritto si convenga all'Etica del Filosofo e alla Somma del suo Commentatore, il titolo di fonte della struttura morale dell'Inferno dantesco, e che l'Alighieri non è un eclettico medievale ...., ma un peripatetico, scolare genuino dello Stagirita e dell'Aquinate[1]". E avvicinando quella lezione virgiliana con l'art. 3 della questione 61ª della seconda Parte, in cui S. Tommaso descrive in quanti modi si può commettere ingiuria e violare la giustizia, prova come „quest'articolo ... s'accorda a meraviglia colla lezione Virgiliana intorno alla malizia, di cui ingiuria è il fine[2]" e come l'ordinamento della prima cantica è prettamente di origine aristotelico-tomistica.

I peccati contro Dio, sè stessi e il prossimo; i peccati di frodi e di violenza dicono un dottrinale e riproducono una nomenclatura che è strettamente e quasi esclusivamente tomista. Il verso: puossi far forza nella Deitade, col

[1] Busnelli, cf. „Giornale Dantesco", 1905, p. 257. — L'Etica nicomachea e l'ordinamento morale dell'Inferno di Dante.
[2] L'ordinamento morale dell'Inferno di Dante, p. 120. Zanichelli, Bologna 1906.

cor negando e bestemmiando quella, non riproduce le parole: est gravius peccatum quod immediate contra Deum committitur, sicut infidelitas et blasphemia et huiusmodi? „Dante non si scostò dalla dottrina di S. Tommaso, anzi, sul Commento di lui all' Etica disegnò il suo inferno, e dalla Somma tolse la magistrale divisione aristotelica della malizia o ingiuria per forza e per frode[1]."

„Persona, in quam peccatur, est quodammodo obiectum peccati. Dictum est autem quod prima gravitas peccati attenditur ex parte obiecti; ex quo quidem tanto attenditur maior gravitas in peccato, quanto obiectum eius est principalior finis; fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo et proximus: quidquid enim facimus, propter aliquod horum facimus quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum trium considerari maior vel minor gravitas in peccato secundum conditionem personae in quam peccatur. Primo quidem ex parte Dei, cui tanto magis aliquis coniungitur quanto est virtuosior vel Deo sacratior, unde peccatum, fit gravius ex hoc quod peccatur in personam magis Deo coniunctam vel ratione virtutis, vel ratione officii.

Ex parte suipsius manifestum est, quod tanto aliquis gravius peccat, quanto aliquis magis in coniunctam personam seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quacunque coniunctione peccaverit, quia videtur in seipsum magis peccare, et pro tanto gravius peccat.

Ex parte vero proximi, tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit, et ideo peccatum quod fit in personam publicam, puta regem vel principem, est gravius peccatum[2]". „Commutativa iustitia est directiva commutationum, quae attendi possunt inter duas personas, quarum quaedam sunt involuntariae, quaedam vero voluntariae.

Involuntariae quidem, quando aliquis utitur re alterius, vel persona, vel opere, ipso invito; quod quidem contingit quandoque occulte per fraudem, quandoque etiam manifeste per violentiam: utrumque autem contingit, aut in rem, aut in personam propriam, aut in personam coniunctam.

---

[1] Busnelli, L'etica nicomachea e l'ordinamento morale all'Inferno dantesco, p. 155.

[2] I, II, q. 73, art. 9.

In rem quidem, si occulte unus rem alterius accipiat et vocatur furtum; si autem manifeste vocatur rapina.

In personam autem propriam, vel quantum ad ipsam consistentiam personae, vel quantum ad dignitatem ipsius: si autem quantum ad ipsam consistentiam personae sic laeditur aliquis occulte per dolosam occisionem seu percussionem et per veneni exhibitionem; manifeste autem per manifestam occisionem, aut per incarcerationem, aut verberationem, aut membri mutilationem; quantum autem ad dignitatem personae laeditur aliquis occulte per falsa testimonia, seu detractiones, quibus aliquis aufert famam suam et per alia huiusmodi; manifeste autem per accusationem in iudicio, seu per convicii illationem.

Quantum autem ad personam coniunctam, laeditur aliquis in uxore ut in pluribus occulte per adulterium; in servo autem cum aliquis servum seducit ut a domino discedat, et haec etiam manifeste fieri possunt, et eadem ratio est de aliis personis coniunctis, in quas etiam possunt omnibus modis iniuriae comitti, sicut et in personam principalem; sed adulterium et servi seductio sunt propriae iniuriae circa has personas, tamen quia servus est possessio quaedam domini, hoc refertur ad furtum". II, II, q. 61, art. 3.

Si consideri l'ordinamento morale del purgatorio in cui è preso come base la corruzione dell'amore secondo difetto od eccesso. Nel canto XVII della seconda Cantica, dal versetto 82 fino alla fine è descritta la genesi, la forza, la contraffazione di questa passione che è sementa in noi d'ogni virtute o d'ogni operazion che merta pene. Quì è fortemente marcata la potenza di amore come passione dominatrice nell'uomo e sono stabilite le sanzioni del purgatorio secondo la debolezza o l'esagerazione di questo impeto la cui moderazione sapiente dice il valore e l'altezza della vita morale. Il concetto originale e profondo ha tale un riscontro nella teoria di amore esposta da S. Tommaso nel Contra Gentiles, che il Busnelli dopo un lavoro comparativo e scientifico conclude: „codesta dottrina non è che la tomistica tradotta in versi, e particolarmente presa dalla Somma contro i Gentili, opera notissima al poeta, dove l'Angelico dottore dimostra che di tutti gli atti della volontà, l'amore è il solo principio e la comun radice. Quel passo pur basterebbe a chiarir la genuina fonte del pen-

siero dantesco[1]". Anche la distinzione dei peccati secondo eccesso o difetto di amore[2] schiettamente tomistica, dà la ragione di tutta la topografia morale del Purgatorio di Dante, che da S. Tommaso passò nelle scuole e nei trattati di morale cattolica fino a noi.

E i cieli del Paradiso dantesco non sarebbero divisi secondo le varie aspirazioni del cuore umano appagato perfettissimamente? E nel Cap. 63 del libro III Contra Gentes non sarebbe la fonte genuina anche all'ordinamento del Paradiso secondo Dante? Rimando ai trattatisti che lo hanno affermato, per non sembrare troppo esigente e poco cauto; ma quando si pensi che Dante conosce Aristotile attraverso S. Tommaso d'Aquino e che intere pagine Dantesche sono la trascrizione in volgare del discreto latino dell'Aquinate, non ci avventuariamo nell'ignoto se diamo peso alla profonda analogia che fra i due scrittori sono innegabili. Quando Beatrice invita Dante a fissare lo sguardo al centro e gli dice:

.... da quel punto
Dipende il cielo e tutta la natura[3];

noi sentiamo la parola del Commentatore: ex hoc principio, quod est primum movens ut finis, dependet coelum et per consequens dependet a tali principio tota natura[4] Insieme con Aristotile egli afferma „contra Simonide poeta parlando, che l'uomo si dee traere alle divine cose quando può[5]", ma sono ancora le parole di Tommaso riferite e tradotte[6]. E si potrebbero moltiplicare le citazioni dimostrando come non solo i concetti tomistici ma il frasario di S. Tommaso è passato in tutte le opere di Dante, sopratutto nel Convivio e nella Commedia. Sarà difficile determinarne i limiti, ma il fatto è innegabile e con una proporzione che non ha riscontro con nessuno degli autori utilizzati dal Poeta.

[1] Busnelli, L'ordinamento morale del Purgatorio dantesco, p. 4, Roma Civ. Catt. 1908, 2 ediz.

[2] De Malo, q. 2, art. 6.

[3] Par. XXVIII, 41, 43.

[4] Metaph. XII, Lect. 7.

[5] Conv. IV, 13.

[6] „Cum enim Simonides cuidam homini praetermittendam divinam cognitionem persuaderet, et humanis rebus ingenium applicandum oportere inquiens humana sapere hominem et mortalia mortalem, contra eum philosophus dicit quod homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest". Contra Gentiles I, 5; insuper X, Ethic. Lect. XI.

VI

Ma quel che Dante abbia pensato e sentito verso la figura e la dottrina di S. Tommaso, balza dal modo come di lui parla nel X, XI, XII, XIII canto del Paradiso. Se per spiegare la presenza di Sigieri ed un verso di lode per lui alcuni scrittori regalano un vero bagaglio di teorie averroistiche al nostro poeta, che cosa dovremmo dire noi per mettere in valore questi canti, che sono tutti ripieni della gloria di Tommaso d' Aquino e nei quali egli occupa un posto veramente sovrano? Dante lo mette nel sole come a significare i fulgori della sua sapienza, lo fa capo della prima schiera di teologi, quasi fulgori vivi e vincenti e dal canto ineffabile; gli fa dire le lodi di S. Francesco invitando così a fare altrettanto Buonaventura per S. Domenico, si fa spiegare il valore della vita di quanti sinceramente seguono il gusmano patriarca, come fra i re non sorse mai chi superasse Salomone, finalmente si fa dare una lezione meravigliosa di metodologia scientifica e quasi di critica prudenza per il discernimento del vero nel campo della Filosofia e della Teologia. Dante così misurato nelle sue divisioni e nelle parti assegnate ai suoi personaggi, si è forse lasciato prender la mano violando la proporzione, lasciando troppo spazio al Dottore d' Aquino?

Non ha proprio nessun valore questa differenza e preferenza assegnata alla vita gloriosa di fra Tommaso, di cui loda l' infiammata cortesia, il discreto latino, e profitta del suo insegnamento proprio come se lo avesse sentito parlare alla scuola di Parigi e di Firenze? Lascio la parola al Prof. Grandis, che sembrerà certamente più libera ed imparziale che se risonasse sul mio labbro di Domenicano.

„I dottori della corona, che sono più vicino al centro, sono i dottori della scuola speculativo — tomista. La corona più lontana da Beatrice, e di cui fanno parte Bonaventura, Anselmo, Gioachino del Fiore, rappresenta i Teologi mistici e moralisti o agostiniani. Nel loro insieme i due gruppi corrispondono ai due grandi indirizzi storici della teologia.

Il fatto che S. Tommaso presenta al poeta quelli della sua corona significa che essi sono della sua stessa corrente dottrinale e che egli ne è il capo. Inoltre, ponendo la corona di S. Tommaso più presso a Beatrice, Dante attesta che, nel suo pensiero, la scuola tomista, a cui si mostra fedele, era al primo posto.

Il poeta aderiva alla teoria tomista della superiorità dell'intelligenze sulla volontà, e però ha posto il più presso a Beatrice la corona dei teologi filosofi, il cui capo professava la preminenza dell'ordine intellettuale sull'ordine della volontà [1]."

Non è diverso il linguaggio di altri dantisti, che alla conoscenza del Poema Sacro aggiungono una particolare conoscenza del pensiero filosofico dei tempi di Dante. Sia permesso di citare a titolo di onore il P. Busnelli i cui libri sono una molteplice e scientifica dimostrazione delle intime relazioni fra il pensiero di Dante e quello di S. Tommaso.

„S. Tommaso, principe dei Teologi, è pure il primo a dire e ammaestrare Dante di tra i fulgidi fiori della prima ghirlanda perchè veramente egli è la miglior guida nello studio degli altri teologi e sapienti.

Che il divino poeta togliesse quasi tutte le sue profonde e larghe cognizioni teologiche dall'opere dell'Aquinate e particolarmente dalle due Somme, non è chi lo possa ragionevolmente negare: tanti e sì chiari argomenti e riprove ce ne forniscono le tre cantiche del poema, come riguardo all'Inferno e al Purgatorio ho già altrove a sufficienza dimostrato, almeno per ciò che si riferisce alla loro struttura.

Quanto al Paradiso, resta da investigarne l'ordinamento, non poco esso pure appoggiato all'Aquinate, quantunque, come sempre, il divino poeta sapesse valersi di altre fonti, e farle mirabilmente confluire nel proprio concetto [2]."

Chiunque consideri questi quattro canti e vi ascolti il linguaggio che Dante mette sul labbro dell'Aquinate, il primato d'onore fra tutti i dottori, filosofi e teologi, che popolano il cielo del sole, non può misconoscere quanta preferenza sia attribuita al buon fra Tommaso e quale ascendente il pensiero di lui abbia esercitato sul poeta. E quando il poeta si fa dare una lezione di prudenza scientifica e di lucentezza intellettuale sgombra di passioni e di sofisticazioni, perchè egli non peschi per lo vero senza averne l'arte, e non sia come quei filosofi,

li quali andavano, e non sapean dove,

non si riconosce lo studioso, che stanco di seguire gli smarrimenti degli altri si era rifugiato ed aveva fatto suo, per

[1] A. Grandis, Sigieri e Dante; in VI centenario dantesco 1919, p. 21.

[2] Busnelli, L'ordine del „Paradiso" dantesco, p. 9. Città di Castello. Lapi, 1212.

quanto non servilmente, il pensiero tomista? „Dante, pure avendo preso da tutti i grandi maestri e rappresentanti del pensiero antico e medievale, pur ripensandolo per conto suo, resta in fondo tomista. Di tutti i filosofi antichi e medievali quello di cui il poeta meglio rispecchiò le dottrine è sempre „S. Tommaso[1]."

VII

„Quattro sono le grandi correnti filosofiche del secolo XIII, per non tener conto delle minori divergenze; la neoplatonica o agostiniana, che si suddivide in molti rami ed abbraccia così le dottrine realistiche più o meno temperate, come le mistiche; l'Aristotelica che prende l'ispirazione da Avicenna, e alla corrente platonica si avvicina tanto, che talvolta si confonde con essa; l'aristotelica averroistica, che al testo aristotelico si tiene più stretta e lo commenta passo a passo con molta maestria; infine l'aristotelica tomistica, che dal testo di Aristotile non teme di allontanarsi, specie quando lo richiegga la fede o la maggiore coerenza di dottrina". A quale di queste scuole appartenne Dante?

„Nel sinedrio filosofico del IV Canto chi tiene il primo posto a cui tutti fanno onore, non è Platone, ma Aristotile........ non avrebbe mai potuto sospettare il filosofo poeta d'Atene che nel lontano avvenire il poeta filosofo di Firenze lo avrebbe sbalzato dal seggio di Maestro, per mettervi il discepolo. Le opere di Platone a Dante erano sconosciute all'infuori forse del Timeo, le cui teorie, massime quelle della metempsicosi, gli sembrano così puerili da sospettare che l'autore stesso non le abbia prese sul serio.

E se il nostro poeta è poco benevolo a Platone, non si può dire che abbia soverchia ammirazione per quel padre della chiesa che più di tutti alle dottrine di Platone si è inspirato, S. Agostino........ a Dante forse pareva che l'opera di Agostino impallidisse in confronto della Somma di S. Tommaso. Anche lui avrà pensato che al di là di S. Tommaso non si potesse andare: Tolle Thomam, tolle Romam[2]."

Il Boffito ha cercato una spiegazione storico-critica di questo silenzio dantesco di fronte al grande S. Agostino e

[1] A. Grandis, V. il sesto centenario dantesco, p. 45, 1919.
[2] Tocco, l. c. p. 191.

ne assegna come ragione il contrasto fra le idee del De Monarchia e quelle del De Potestate ecclesiastica di Egidio Colonna, contrasto che avrebbe avuto una ripercussione anche nell'apprezzare l'opera grande del fondatore e del dottore. „Dante che per vivo sentimento di sovranità da cui è animato, tanto idealmente s'accosta a S. Agostino, mostra poi in realtà di non aver letto che pochissime opere e anche queste superficialmente, e par quasi che non abbia non direi compresa, ma nemmeno intraveduta la grandezza di questo Padre della Chiesa. Tanto è vero che non gli assegna nella sua Commedia alcuna parte importante, come fa invece a S. Tommaso, a S. Francesco, a S. Domenico. Di questo fatto, che non ha potuto a meno di destar meraviglia in qualche dantista, la riposta ragione va forse cercata negli intimi rapporti che corsero fra Dante e gli Agostiniani, giacchè all'occhio di Dante, come ce ne dà sicura prova il canto XXXII, v. 34 segg. del Paradiso, S. Agostino apparve quasi solamente fondatore di un ordine religioso[1]." „Dante dovette biasimare altamente in cuor suo le esagerazioni a cui, sebbene in buona fede, eran giunti Egidio ed altri come Agostino Trionfo e Jacopo da Viterbo, tutti della scuola e dell'Ordine Agostiniano, che pur vantava a suo fondatore, come anche l'Alighieri credeva, Sant' Agostino; e volgere perciò sdegnosamente ad essi le spalle; e chiudere perciò ad essi, e per essi immeritamente a Sant' Agostino, le pagine immortali della sua Divina Commedia[2]."

Ma se Platone ed Agostino non tengono il primato nel pensiero di Dante, il quale non mostra nemmeno di apprezzarli alla pari con altri illustri rappresentanti della filosofia, come si può sostenere che il Poeta sia decisamente orientato verso questa corrente di idee che da quei due grandi si ispira e prende il nome?

„L'indirizzo mistico, benchè s'informasse alle dottrine agostiniane, che nelle scuole medievali avevano un gran peso, non poteva appagare l'ardore del sapere, che in quel secolo s'era fatto più vivo dal diffondersi della cultura e della filosofia araba. Risorsero quindi con maggior vigore gl'indirizzi intellettualistici, che avevano a lor guida Aristo-

[1] G. Boffito, Dante, Sant' Agostino ed Egidio Colonna (Romano) Olschki, Firenze, 1911, p. 17.

[2] Boffito, l. c. p. 29.

tile, il „maestro di color che sanno", ed in quel tempo rappresentavano la corrente più nuova ed ardita del filosofare[1]. E Dante preferì indubbiamente questo indirizzo. Ciò risulta evidente in primo luogo dalle lodi quasi eccessive che egli tributa ad Aristotile, come „al Maestro dell' umana ragione[2]", a „quel glorioso filosofo al quale la natura più aperse li suoi segreti[3]", al „Maestro della nostra vita[4]", sino a dire che „dove aperse la bocca la divina sentenzia d'Aristotile da lasciare mi pare ogni altra sentenzia[5]". Per Dante le parole di Aristotile „sono somma e altissima autoritade", egli è „degnissimo di fede e d'obbedienza[6]" e i Peripatetici sono gente che „tiene il reggimento del mondo in dottrina per tutte parti, e puotesi appellare cattolica opinione[7]". Ciò che in questo momento interessa è di sapere se egli abbia seguito Aristotile secondo l' interpretazione averroistica, o piùttosto secondo la corrente di S. Tommaso d'Aquino. Difficile sostenere che l' averroismo sia apparso a Dante quasi cattolica opinione, mentre era evidentemente eretico e noi sappiamo come Dante abbia scartata la teoria dell' intelletto unico e del contrasto fra la verità di fede e di ragione. „Gli Averroismi disgiungendo dall' anima l' intelletto, dovevano negare la libertà, e la negavano di fatto risolutamente. Tolta all' anima l' intelligenza, non le resta se non l' impulso cieco ed inevitabile all' operare, come ha luogo negli istinti e nelle passioni. L' uomo fallisce non per voler suo, ma per l' impeto della sua natura che vince qualunque resistenza. Codesta teoria doveva sembrare assurda a chi soleva cantare:

Lo maggior don che Dio per sua larghezza
    Fesse creando, ed alla sua bontade
    Più conformato, e quel ch' ei più appreza
Fu della volontà la libertade
    Di che le creature intelligenti,
    E tutte e sole, furo e son dotate[8].

Agli Averroisti dunque non poteva nè doveva mostrarsi benevolo Dante, come non si mostrò S. Tommaso. Il quale anzi nell' opuscolo diretto contro di loro fu più severo e sprezzante che non solesse verso gli avversari suoi. Tuttavia il nostro poeta non solo mette in Paradiso Sigieri ma ne

[1] Tocco, l. c. p. 188. [2] Conv. IV, 2. [3] Conv. III, 5. [4] Conv. IV, 23. [5] Conv. IV, 17. [6] Conv. IV, 6. [7] Conv. IV, 6. [8] Par. V, 19—25.

fa tessere l'elogio dallo stesso Aquinate, che contro di lui aveva sostenute le più aspre e irritanti polemiche:

Questi, onde a me ritorna il tuo riguardo,
È il lume d'uno spirto, che, in pensieri
Gravi, a morir gli parve venir tardo.
Ella è la luce eterna di Sigieri,
Che, leggendo nel vico degli strami,
Sillogizzò invidiosi veri[1].

Coteste terzine suscitarono e suscitano le più vive meraviglie. Come mai Dante si ferma con tanta compiacenza sopra un filosofo, che aveva ben pochi titoli all'ammirazione di un sincero credente qual'era lui?.....

Era ben naturale che S. Tommaso e il poeta davanti al tragico ed immeritato destino di lui, si ricordassero non della dottrina di lui professata „gli invidiosi veri", ma del valore dimostrato nel sostenerla contro gli assalti degli emuli suoi. Ed un'altra ragione non solo spiega ma giustifica le parole messe da Dante in bocca a S. Tommaso, ed è questa: che le condanne del Vescovo Tempier, non si rivolgono soltanto contro gli avverroisti, ma vi comprendevano anche gli aristotelici più temperati, non escluso lo stesso S. Tommaso. Nel 1270 non s'ebbe il coraggio d'andare tant'oltre e dalle quindici proposizioni sospette, due che riguardavano principalmente l'Aquinate furono soppresse; ma nel 1277, quando le proposizioni salirono vorticosamente ad un numero più alto, S. Tommaso non fu rispiarmiato..... Non è meraviglia in questo stato di cose che S. Tommaso stesse più col suo antico emulo che con quell'opposizione fanatica, avversa alla ragione, sotto qualunque forma si appalesasse[2]."

La soluzione opposta che fa di Dante un eclettico oppure un originalissimo costruttore di sistemi filosofici non sembra sostenibile. Riconoscendo che il Poeta non è esclusivista mai non si può del tutto ritenere che „nel suo insieme la filosofia di Dante non è adesione a nessuno dei sistemi già fissati; ma è piuttosto dominata da uno sforzo personale che tende a risolvere antinomie e a superare vecchie posizioni ideali[3]". Fra il giudizio del Nardi che in Dante

[1] Par. X, 133—138.
[2] Tocco, l. c. p. 198—202.
[3] Nardi, in Riv. di Filos. Neoscol. 1912, p. 236.

lo sforzo della riflessione personale arrivi alla creazione[1] e l'altro del Croce che in Dante non si trovi nulla di filosofico che non sia derivato dai libri che ha letto, è vero che egli ha voluto essere aristotelico come apertamente dice nel Convito, e lo è stato, prevalentemente attraverso il pensiero tomistico come tutto induce a credere. Anche l'Ozanam, che pure marca fortemente quelle che egli crede le relazioni di Dante con Platone e col misticismo, dice che S. Tommaso, forse per suo merito, forse per la reputazione di superorità che godeva il suo ordine, aveva ottenuto un ascendente più grande sulla schiera degli studiosi. E se la sua dottrina la possiamo ridurre a quattro serie di concezioni: scienza dell'essere, scienza di Dio, scienza degli spiriti, scienza dell'uomo; possiamo dire che le prime due serie di concezioni filosofiche si trovano nell'opera di Dante e ne costituiscono come l'anima; le altre due ne formano il corpo[2].

E „dall'Ozanam in poi tutti riconoscono l'accordo del divino poeta con l'Angelico Dottore[3]". Esagerò chi credette che quest'accordo fosse tanto servile come se Dante ignorasse ogni altra voce teologica e non avesse letto altro libro fuori delle due somme, ma esagerò maggiormente chi volle negare quella derivazione precipua e quell'adesione alla sostanza della dottrina tomistica. È decisiva la teoria del primato dell'intelletto e dal conoscere di fronte alla volontà e all'amore, che Dante afferma categoricamente:

Quinci si può vedere come si fonda
L'esser beato nell'atto che vede
Non in quel ch'ama, che poscia seconda[4]

e che lo stacca dalla schiera di S. Bonaventura. Credo di essermi avvicinato alla verità nel tratteggiare le relazion- fra Dante e S. Tommaso; credo di non aver fatto opera partigiana e interessata mettendo in rilievo il verace tomismo dantesco, dal quale apparisce come il genio assimila ed accresce, e come Dante sia rimasto latino anche in quanto filosofo, in quella corrente di pensiero che è la filosofia perenne della natura umana e del buon santo iltaliano.

Roma — Fr. Mariano Cordovani O. P.

---

[1] Nardi in di Riv. Filos. Neoscol. 1912, p. 238.
[2] Ozanam. l. c. p. 313.
[3] Tocco, l. c. p. 195.
[4] Par. XXVIII, 109, Conv. VI, 22.

LE PLAN DE LA DIVINE COMEDIE

I. L'Enfer

Le but du poème, et dans le tout et dans ses parties, c'est d'éloigner ceux qui vivent en ce monde de l'état de misère et de les conduire à l'état de félicité. Et ainsi le genre de philosophie dont relève le poème, dans l'ensemble et dans les parties, est la philosophie morale, ou l'Ethique, parce qu'il n'a point pour but la spéculation, mais exclusivement la pratique. „Que si en quelques passages, la spéculation apparaît, ce n'est pas en vue de la spéculation elle-même, mais de la pratique, car, dit Aristote, les hommes pratiques font aussi entre temps de la spéculation[1]." C'est une entreprise aussi difficile que sublime.

Dante nous entretient d'abord des difficultés de l'entreprise, puis, avec détails, de l'entreprise elle-même, c'est-à-dire du voyage dans le monde de l'au-delà.

Il se souvient qu'on appelle difficile ce qui accable la faculté; ou à raison des obstacles, ou de par sa propre nature (S. Th. I, q. 62, a. 2, 2m). Bientôt c'est la violence des passions qui fait dévier la volonté du bien; tantôt c'est la grandeur de l'œuvre qui surtout la dépasse (II—II, q. 129, a. 2; q. 134, a. 3, 1m). Delà deux sortes d'obstacles, l'un de contrariété, l'autre d'insuffisance (I—II, q. 4. a. 5, 4m).

Dans les deux premiers chants du Divin poème, Dante parle de ces deux sortes d'obstacles, pour l'entreprise entière. dont il indique les grandes étapes ou divisions (Enf. I, 112—136): et ainsi ces deux chants sont en quelque sorte le Prologue général de la Divine Comédie, bien qu'ils constituent plus spécialement le prologue de l'Enfer.

Dans le premier chant, sont indiquées les trois grandes passions qui font dévier l'homme du sommet lumineux à atteindre: la sensualité, la superbe et la cupidité. Dante, comme Jérémie (Jér., V, 6), les symbolise par trois bêtes redoutables; la panthère, le lion et la louve, ou, selon l'interprétation de S. Jean: „La concupiscence de la chair, la concupiscence des jeux, et l'orgueil de la vie (I Joan. II, 16).

[1] Epist. ad Canem 14, 19.

Ces trois passions d'ailleurs au dire de S. Thomas, peuvent résumer toutes les passions (I—II, q. 77, a. 5). Virgile, raison droite, l'offre à diriger la lutte contre ces ennemis de la rectification humaine.

Mais voici un autre obstacle.

Après s'être résolu à suivre Virgile dans les abîmes infernaux et au-delà, Dante ou l'homme pécheur, réfléchit sur la résolution qu'il vient de prendre, et redevient perplexe, parce qu'il y a d'autres difficultés à résoudre, et peut-être plus considérables. Il ne déviera pas du but: soit! Mais ses forces suffiront-elles à la descente et à la montée? Quelle peut être la raison suffisante qui permet à Dante d'entreprendre ce voyage dans l'autre monde, et d'éspérer que la Providence lui viendra en aide miraculeusement, non moins qu'à Enée et à s. Paul?

Il expose ses doutes à Virgile, qui lui promet le secours surnaturel de Dieu: la Vierge Marie qui personnifie la Clémence divine, a chargé Lucia, ou la Grâce illuminante, d'en faire donner l'assurance par Béatrice, qui symbolise la théologie révélée et surnaturelle.

Nous aurons ainsi:

Vestibule où se discutent les obstacles:	1. De contrariété	1. Sensualité (I, 22—43) 2. Orgueil, (I, 44—48) 3. Cupidité (I, 49—60)
	2. D'insuffisance (II, 1—142)	

Passant aux détails de la conversion, Dante se rappelle que celle-ci est un mouvement de l'esprit, qui, comme tout autre mouvement suppose trois termes dans l'ordre d'exécution: le „terminus a quo", point de départ, Enfer ou péché; le „terminus per quem", le départ, le Purgatoire, le „terminus ad quem" le point d'arrivée, la grâce, le Paradis.

C'est ce que nous enseigne Thomas d'Aquin, lorsqu'il nous dit que le moteur imprime au mobile, un inclination, un mouvement et un repos (I—II, q. 23, a. 4).

Rassuré contre les obstacles, Dante, à la suite de Virgile, pénètre dans l'abîme, ou l'Enfer proprement dit, ou le royaume du péché.

Il se divise avant tout en deux imminentes sections, qui le remplissent tout entiér: il y a les péchés d'omission et les péchés de transgression.

Les péchés d'omission sont opposés aux préceptes positifs; les péchés de transgression opposés aux préceptes négatifs.

Celui qui commet les péchés d'omission néglige simplement le bien obligatoire, sans qu'il accomplisse un acte proprement dit à l'encontre (I—II, q. 71, a. 5). Pour ce motif Dante en parlera efficacement á sa manière: mais brièvement. Cette sorte d'épitaphe: „N'en parlons point, mais regarde et passe“ est effroyable autant que nulle autre dans l'Enfer Dantesque. C'est le sujet du chant III, 1—100.

Le péché de transgression est puni plus sévèrement et plus bas dans l'Enfer Dantesque, parce qu'il est absolument parlant plus grave, car il s'oppose à l'acte même de la vertu, tandis que l'omission n'en suppose que la simple négation (II—II, q. 79, a. 4). Mais, à son tour, le péché de transgression se divise en deux formes diverses: la transgression originelle et la transgression personelle, ou actuelle (II—II, q. 79, a. 3, 1m; Qu. disp. de Malo q. 3, a. 7).

On aura de la sorte le tableau suivant:

Péchés	1. D'omission (III, 1—136)	
	2. De transgression	1. Originelle (Limbes) IV, 1—191 2. Personelle on actuelle (V, 1—XXXIV, 15)

C'est toute la catégorisation transcendantale des péchés. Chaque élément est indiqué, mis à sa place, et même avec son rang de gravité intrinsèque.

Après avoir exposé la nature et les conséquences de la transgression originelle dans un traité des Limbes (IV, 1—191), Dante aborde l'abîme des péchés de transgression actuelle ou personnelle: et cet abîme est immense.

Le théologien-poète suppose d'abord que ces péchés se subdivisent en trois catégories comme il l'exposera dans le chant XI de l'Enfer, selon la doctrine d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Il entreprend ensuite l'analyse ou la description serrée de chacune de ces trois catégories.

Et d'abord les transgressions par faiblesse.

Celles-ci se commettent sous l'impulsion de la passion, non point par haine de la vertu contraire, non point sous

l'étreinte des passions qui supprimeraient la liberté : mais sous l'impulsion prépondérante de ces dernières. (S. Th. I—II, q. 77, a. 2; II—II, q. 196, a. 1, 3m).

Trois des ces passions relèvent de l'appétit concupiscible : ce sont la luxure, la gourmandise, l'avarice; quatre, de l'appétit irascible : la colère, la paresse, l'orgueil et l'envie. Ce sont les sept péchés capitaux.

Le schema est facile à établir :

Transgressions par faiblesse	1. Concupiscible	1. Luxure (V, 1—142)
		2. Gourmandise (VI, 1—113)
		3. Avarice (VII, 1—95)
	2. Irascible	1. Colère (VII, 96—116)
		2. Paresse (VII, 117—126)
		3. Orgueil (VIII, 1—64)
		4. Envie (VIII, 65, 130; IX, 1—103)

Quant aux péchés commis par *abêtissement*, Dante insiste peu sur la catégorisation : mais il indique assez éloquement sa pensée, en énonçant les deux formes principales d'une telle transgression : l'une qui nie la nature divine dans le Christ, l'autre qui nie l'immortalité de l'âme chez l'homme. La foule des hérétiques est innombrable, et elle s'accroit tous les jours, jusqu'à l'heure où leurs tombes, maintenant ouvertes, seront fermées pour l'éternité.

Le schema est d'une simplicité extrême et effrayante :

Abêtissement	1. Par les hérésies (IX, 106—133)
	2. Par matérialisme (X, 1—136)

Enfin le poète en arrive à la description des péchés de *malice*, plus coupables que les péchés de passion, comme plus volontaires, plus durables, plus opposés à la fin même de l'homme (S. Th. I—II, q. 47, a. 2 ; q. 78, a. 4 ; II—II, q. 73, a. 3). Il nous donne préalablement la division logique des péchés de malice, et accessoirement la division des péchés en général.

Le péché de malice se peut commettre par violence, par fraude et par trahison. Dante emprunte cette division à Aristote et à S. Thomas d'Aquin, et l'énonce comme parfaitement adéquate (*Ethic.* VII, lect. I).

La *violence* se peut commettre ou contre le prochain (XII, 16—139), ou contre le violent lui-même (suicide, gaspillage), ou contre Dien, soit en lui-même, soit dans son art divin, ou dans les lois de la nature établies par lui. Ces derniers coupables seront spécialement les

sodomites et les usuriers (XV, 100—124; XVI, 1—48; XVII, 28—72).

En figure schématique, nous auront:

Violence
- 1. Contre le prochain (XII, 16—139)
- 2. Contra soi-même (XIII, 109—191)
- 3. Contre Dieu
  - 1. En lui-même (XIV, 1—42)
  - 2. Dans son art
    - 1. Sodomie (XV, 100—124; XVI, 1—48
    - 2. Usure (XVII, 28—72)

Après la malice par violence, vient la malice par fraude. C'est un vice plus coupable en ce sens qu'il fait servir au mal la faculté, la plus précieuse de l'homme, son intelligence.

Des péchés commis par fraude le poète nous donne une longue énumération, telle qu'elle se présentait à sa mémoire dans le monde vicié, qu'il avait sous les yeux, sans trop songer à une disposition logique, qui effectivement n'apparaît pas de suite à l'attention du lecteur. Pour cette raison sans doute il termine sa nomenclature par cette conclusion méprisante: „Et autres semblables ordures“. Il nous montre ces coupables comme un tas d'ordures: et c'est ce qu'il voulait, pour bien indiquer que ce désordre est ici un effet de l'art.

Voici l'énumération telle que la donne le poête:

Péchés de Fraude chez les
- 1. Entremetteurs (XVIII, 22—99)
- 2. Séducteurs (XVIII, 100—136)
- 3. Simoniaques (XIX, 1—133)
- 4. Devins (XX, 1—30)
- 5. Trafiqueurs des charges publiques (XXI, 1—97)
- 6. Hypocrites (XXIII, 69—79)
- 7. Voleurs de choses saintes (XXII, 61—96; XXV, 1—198)
- 8. Mauvais conseillers (XXVI, 13—143)
- 9. Semeurs de divisions (XXVIII, 1—142)
- 10. Falsificateurs
  - 1. De métaux (XXIX, 40—72)
  - 2. De soi-même (XXX, 1—46)
  - 3. De monnaie (XXX, 49—90)
  - 4. De la parole (XXX, 91—130)

On est arrivé à la dernière catégorie des réprouvés qui transgressèrent la loi par malice, celle des traîtres. Le crime

de trahison est de deux sortes: tantôt il brise les liens crées par la nature elle-même, qui doivent inspirer la confiance, pour le bien de la société; tantôt il brise les liens surajoutés à ceux de la nature, en vue de la même solidarité et union.

La première trahison viole les liens naturels de la famille, et alors elle est punie dans la Caïna, à la quelle Caïn donne son nom, comme le premier traître de cette sorte; ou elle outrage les liens non moins sacrés qui constituent la patrie, et elle s'expie dans l'Antenora, ainsi dénommée d'Antenor, le Troyen qui livra sa patrie aux Grecs.

La trahison qui outrage les liens ajoutés à ceux de la nature, se peut commettre, et s'est commise parfois, envers les hôtes, et elle trouve son châtiment dans la Tolomea, qui reçut son nom de ce Ptolémée, semble-t-il, dont il est parlé au livre des Machabées, et qui fit assassiner ses invités.

Elle peut aussi se commettre envers les bienfaiteurs. Le compartiment où sont punis les traîtres ingrats a reçu son nom d'un traître ingrat entre tous, de Judas Iscariote, et s'appelle la Giudecca.

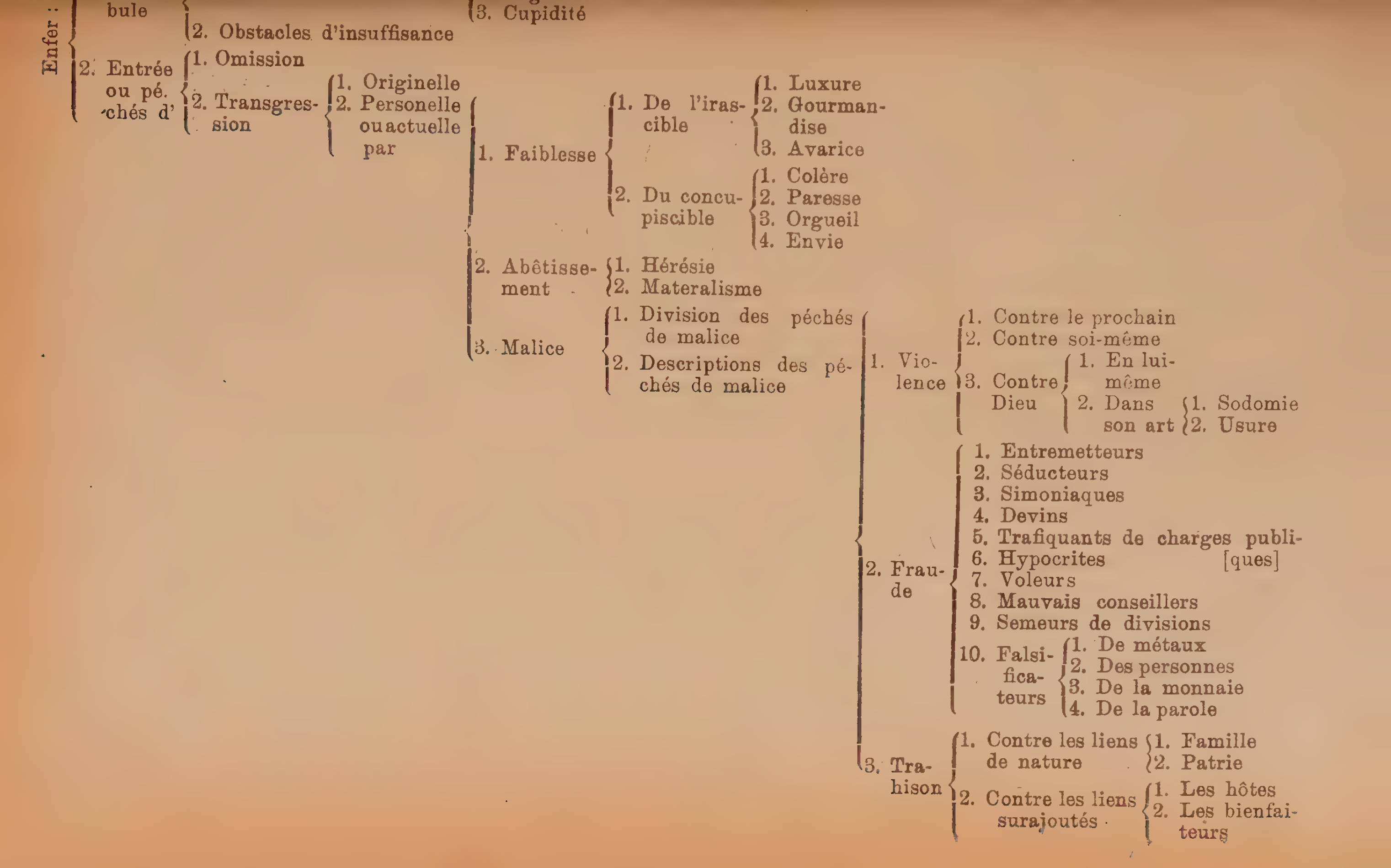
Au fond de cet abîme est plongé celui qui résume toutes les scélératesses, infernales, Satan, le roi des damnés.

Nous avons ainsi la fin de ce tableau effroyable:

La trahison brise	1. Les liens naturels	1. De la famille (XXXII, 1—69)
		2. De la patrie (XXXII, 70—123)
	2. Les liens surajoutés	1. Chez les hôtes (XXXIII, 91—157)
		2. Chez les bienfaiteurs (XXXIV, 1—15)

L'Enfer Dantes que est à sa manière une sorte de Danse des morts; ce long défilé est comme une procession redoutable des squelettes, qui s'agitent, se maudissent hurlent, remplissent de leurs blasphèmes et de leur fureur la conque satanique, pendant les siècles des siècles, sans espérance.

Si l'on voulait joindre les morceaux épars de ce tableau synoptique de l'Enfer, afin d'embrasser d'un coup d'œil tout l'ensemble, nous aurions le résultat que voici, et qui se démontrerait de lui-même, tout il s'adapte à merveille:



Enfer :
- bule
  - 2. Obstacles d'insuffisance
  - 3. Cupidité
- 2. Entrée ou péchés d'
  - 1. Omission
  - 2. Transgression
    - 1. Originelle
    - 2. Personelle ou actuelle par
      - 1. Faiblesse
        - 1. De l'irascible
          - 1. Luxure
          - 2. Gourmandise
          - 3. Avarice
        - 2. Du concupiscible
          - 1. Colère
          - 2. Paresse
          - 3. Orgueil
          - 4. Envie
      - 2. Abêtissement
        - 1. Hérésie
        - 2. Materalisme
      - 3. Malice
        - 1. Division des péchés de malice
        - 2. Descriptions des péchés de malice
          - 1. Violence
            - 1. Contre le prochain
            - 2. Contre soi-même
            - 3. Contre Dieu
              - 1. En lui-même
              - 2. Dans son art
                - 1. Sodomie
                - 2. Usure
          - 2. Fraude
            - 1. Entremetteurs
            - 2. Séducteurs
            - 3. Simoniaques
            - 4. Devins
            - 5. Trafiquants de charges publiques
            - 6. Hypocrites
            - 7. Voleurs
            - 8. Mauvais conseillers
            - 9. Semeurs de divisions
            - 10. Falsificateurs
              - 1. De métaux
              - 2. Des personnes
              - 3. De la monnaie
              - 4. De la parole
          - 3. Trahison
            - 1. Contre les liens de nature
              - 1. Famille
              - 2. Patrie
            - 2. Contre les liens surajoutés
              - 1. Les hôtes
              - 2. Les bienfaiteurs

Chacun de ces vices, énumérés et décrits, est accompagné d'exemples qui les personnifient et les rendent comme vivants. Ces exemples sont empruntés à l'histoire civile et religieuse de tous les pays, aux mythologies grecque et romaine, et sont souvent adaptés et modifiés pour devenir des symboles plus efficaces. On ne doit pas invoquer strictement l'autorité de l'Alighieri dans les faits historiques, puisque lui-même n'en recherche guères que la valeur symbolique. Il se sert de „beaux mensonges“ en histoire comme en mythologie, pour exprimer sous le voile de ces mensonges, de magnifiques vérités dogmatiques et morales. C'est ce que démontrent, pensons-nous, nos tableaux synoptiques.

Il est arrivé au fond de son Enfer moral sous la direction de Virgile, la raison droite. C'est, autant qu'on peut dire le séjour du mal souverain, l'empire de satan, résumé dans son horrible chef devenu l'opposé de Dieu: une tête à trois faces, l'opposé du Dieu en trois personnes; le mouvement des ailes qui glace tout le fond de l'abîme, comme le rayonnement de la Bonté divine produit l'éternel amour.

Les deux pélerins glissent péniblement le long de son corps énorme, se retournent sur eux-mêmes et passent ainsi dans l'hémisphère austral, et, ayant achevé l'exploration du point de départ, sont dispos pour l'abandonner et entrer dans le chemin de la lumière et de la liberté.

II. Le Purgatoire

Dante, sorti et reposé de l'Enfer, se prépare à parcourir et à dècrire le deuxième royaume, le Purgatoire, où l'esprit humain se purifie et conquiert sa liberté morale (I, 1—6). Le sujet est difficile (I, 7—18), et la beauté en est symbolisée par les quatre étoiles qui représentent les quatre vertus cardinales (I, 28—39).

L'ascension de la montagne comprend naturellement la base où elle s'élève, l'élévation elle-même, et le sommet qui la termine. Dans le langage Dantesque ces trois étapes se nomment souvent l'anti-purgatoire, le Purgatoire et le paradis terrestre. Ce dernier terme s'emploie parce que l'homme ayant été purifié des fautes et des défauts, se trouve dans un état de perfection analogue à celle du paradis terrestre où furent d'abord placés nos premiers parents. C'est dans le même sens que le petit traité des Vraies et des fausses vertus, attribué à Albert le-grand s'appelait vulgairement Le Paradis de l'âme.

Dans le langage ordinaire, et au sens moral, ces trois étapes sont la Préparation, la Purification elle-même et l'état de Purification.

La préparation consiste chez ceux qui ont l'usage de la raison, à faire ce qu'ils peuvent (S. Th. I—II, q. 113, a. 3, 4, 5). L'homme ne peut se donner à lui-même la justification, mais il peut éloigner les obstacles qui s'y opposent (S. Th. I—II, q. 113, a. 3, 4, 5, 6): et cela par l'énergie de la volonté, symbolisée ici par l'ombre de Caton-le-Jeune, qui a fait ce qu'il pouvait humainement, pour conquérir la liberté morale (Purg. I, 70—79, 109—136).

Ainsi, par cette énergie morale, le pécheur ne s'attardera pas

1° Aux distractions mondaines, quoique honnêtes (II, 52—133);

2° Dans l'excommunication ecclésiastique (III, 46—102);

3° Dans la paresse spirituelle (IV, 85—139);

4° Dans le péril d'une mort violante (V, 22—57; VI, 1—191);

5° Dans l'absorption trop grande des préoccupations terrestres (VII, 64—90; VIII, 1—139).

C'est tout le sujet de l'anti-purgatoire, ou des huit premiers chants de la deuxième Cantica.

Mais voici que Dante, au IXme chant, entre dans un sommeil exstatique comme il lui arrive chaque fois qu'il s'agit d'accepter une modification importante et surnaturelle dans son voyage de conversion. Il se voit emporté par un aigle qui symbolise Lucie, la grâce illuminante, jusqu'à l'entrée du Purgatoire proprement dit (IX, 1—64). Là il se trouve en face d'un ange assis sur le seuil d'une porte fermée. L'ange a le visage brillant, et porte à la main une épée nue. Pour arriver à son trône, il faut franchir trois degrés de marbres différents, qui symbolisent la confession, la contrition et la satisfaction (IX, 65—102). L'ange ou l'Eglise, munie de ses deux clés de la science et de la juridiction, remet les fautes ou péchés par l'absolution (IX, 103—111), mais n'efface par les vices ou défauts, qui devront se laver le long du voyage de purification (IX, 112—114). Pour ce motif, l'ange lui grave sur le front sept fois la lettre P, et à chaque degré du purgatoire l'un de ces caractères disparaîtra (IX, 112—114).

Toute cette doctrine est le pur enseignement catholique. S. Thomas en particulier nous rappelle que la disposition au mal subsiste après l'absolution des fautes (S. Th. III, q. 86, a. 5; 89, a. 1, 3m); et nous comprenons par là que le Purgatoire Dantesque comporte l'expiation et la destruction des défauts après l'absolution des fautes. Les défauts à expier ne seront autre que les péchés capitaux, mais en sens inverse de la gradation admise dans l'Enfer, où Dante descend du moins grave au plus grave, tandis que dans le Purgatoire, il monte du plus grave au moins grave.

Toute l'œuvre de la purification du pécheur sera ainsi distribuée selon le schéma suivant:

Les Purification s'accomplit	1. Par l'absolution des fautes	1. Dante conduit au tribunal de Pénitence par la grâce (IX, 1—102)
		2. Dante reçoit l'absolution moyennant les trois actes du Pénitent (IX, 103—145)
	2. Par la disparition des défauts ou des sept P.	1. Orgueil (X, 1—135; XI, 1—142; XII, 1—136)
		2. Envie (XIII, 1—194; XIV, 1—191)
		3. Colère (XV, 1—145; XVI, 1—145; XVII, 1—139)
		4. Paresse (XVIII, 1—145)
		5. Avarice (XIX, 1—145; XX, 1—191; XXI 1—136)
		6. Gourmandise (XXII, 1—54; XXIII, 1—133; XXIV, 1—154)
		7. Luxure (XXV, 109—139; XXVII, 1—100)

Dante a donc parcouru toutes les étapes du péché et en est sorti par la grâce de Dieu. Il est rendu à la nature droite, telle qu'elle exista à l'âge d'or. Il peut se livrer desormais à la vie active et à la vie contemplative: il est investé plainement de la liberté morale: le rôle de Virgile, Raison droite, qui devait rectifier la raison du pécheur, est fini.

Le poète, pour l'exposition plus claire de sa doctrine suppose que chez Adam, l'état de nature pure a été non seulement distinct, mais séparé de l'état de justice originelle; que la nature déchue diffère de la nature pure, selon une comparaison de Cajétan, »tamquam persona nudata a persona nuda«, et que par conséquent cette personne dénudée peut de nouveau être revêtue, ou rétablie dans son intégrité première, qui alors s'appellera aujourd'hui encore le Paradis terrestre, comme elle se nomma primitivement. Cette dénomination était fréquente au moyen age. C'est ainsi que Thomas distinguera trois paradis: le paradis terrestre, le paradis céleste et le paradis spiritual, ou de la vision béatifique[1].

[1] On la trouve chez Guillaume Perrault, dans sa summa virtutum et visiorum; dans l'opuscule appelé le Paradis de

Au sommet de la montagne du Purgatoire, nous trouvont le paradis terrestre, où nous allons pénétrer, et après lequel viendront les deux autres paradis.

L'ordre naturel, disions-nous, a été pleinement rétabli chez Dante: les passions obéissant à la volonte, la volonté à la raison droite. Mais ce n'est pas toute la perfection octroyée à l'homme: il reste le perfectionement surnaturel, qui aboutit à la vision béatifique de Dieu en lui-même.

Voici venir en effet une femme merveilleusement belle et heureuse qui symbolise une vie nouvelle; voici une admirable procession, qui signifie toute l'œuvre surnaturelle du Christ. Debout sur un char splendide, apparait Béatrice, la Théologie révélée qui reproche à Dante ses infidélités. Dante est plongé dans le Léthé, où il oublie ses méfaits. Béatrice se manifeste en soulevant son voile; les sept vertus se réjouissent en dansant de la conversion du pécheur. Béatrice reste près de l'arbre de la science, tandis que Dante en extase voit se dérouler toute l'histoire de l'Eglise. Dante est plongé dans l'Eunoe, et toutes ses pensées sont droites. Un sauveur est promis à l'Eglise.

Le tableau synoptique de ces données à la fois doctrinales et poétiques, est facile à établir:

L'état de purification suppose	1. L'Ordre naturel rétabli	1. Dante également capable de vie active et de vie contemplative (XXVII, 100—108)
		2. Dante investi de la liberté morale (XXVII, 118—142)
	2. L'ordre surnaturel octroyé	1. Mathilde personification de cette perfection.
		2. Procession symbolisant l'œuvre surnaturelle du Christ (XXIX)
		3. Béatrice fait ses reproches à Dante (XXX—XXXI, 9)
		4. Dante plongé dans le Léthé ou il oublie ses mauvaises pensées (XXXI, 91—126)
		5. Béatrice lève son voile aux yeux emerveillés du poète
		6. Arrivée à l'arbre de la science qui refleurit (XXXII, 1—60)
		7. Dante en extase voit se dérouler l'histoire de l'Eglise XXXII, 61—99)
		8. Dante plongé dans l'Eunoe, où il puise ses bonnes doctrines (XXXIII, 103—145)
		9. Béatrice prophétise un sauveur (XXXIII, 4...)

l'âme, attribué à Albert le-Grand; chez S. Thomas, S. Th. I, q. 162, 1; S. Th. II—II, q. 175, a. 3, 4m; S. Th. III, q. 52, a. 4, 3m etc.

Le tableau complet du Purgatoire se peut construire ainsi dans ses grandes lignes:

- Purgatoire
  - 1. Antipurgatoire, ou conditions requises préalablement pour la purification
  - 2. La purification
    - 1. Par l'absolution des fautes
    - 2. Par la disposition des défauts
  - 3. L'état de purification
    - 1. Ordre naturel rétabli
    - 2. Ordre surnaturel octroyé

III. Le Paradis

Il reste à parcourir pour Dante la troisième et dernière, en même temps la plus sublime étape de son voyage: celle par conséquent qui requiert un secours divin plus efficace (Par. I, 1—42). Après avoir imploré un tel secours, Dante accompagné de Béatrice prend pour ainsi dire son vol à travers la sphère du feu (I, 43—81).

Le voyage est si spontané et si rapide, que Dante s'en aperçoit seulement assez pour s'en émerveiller. Béatrice lui explique comment l'âme, une fois débarrassée de l'entrave des choses terrestres, s'élève d'elle-même selon la nature que Dieu lui a donnée (I, 82—142). En d'autres termes, pour arriver à la sanctification ou à la possession des vertus chrétiennes, il faut en arriver d'abord à la *charité* qui dépouille ou détache l'homme des entraves terrestres.

Mais il y a plus. Dante et Béatrice s'élévent ensuite jusqu'à la sphère de la lune (II, 1—18) où ils rencontrent les âmes de ceux qui vacillèrent quelque peu dans leurs résolutions, ou dans leurs vœux, et qui pour ce motif n'arrivèrent qu'à une moindre perfection, tout en conservant la fidélité nécessaire pour parvenir à la perfection essentielle. En un mot, ils hésitèrent partiellement dans la *persévérance*, deuxième condition de la sanctification.

Ici le poète ajoute quelques discussions scientifiques, qui apportent quelque variété dans le sujet, mais n'interrompent nullement le fil de la pensée dogmatique. Bref, il faut la persévérance dans la charité, si l'on veut arriver à la sanctification parfaite.

C'est ce que nous enseigne Thomas d'Aquin, quand il nous dit que le bien de l'homme ne consiste pas seulement dans la quantité de la charité, mais surtout dans la persévérance jusqu'à la mort (Rom. VIII, lect. 6); ou plus explicitement, que la sainteté comporte deux conditions nécessaires: l'union de l'âme à Dieu et la persévérance (S. Th. II—II, q. 81, a. 8).

Si nous voulons résumer en deux mots le contenu des cinq premiers chants du Paradis, nous aurons ce simple sommaire:

- Dispositions générales à la sanctification
  - 1. Détachement (I)
  - 2. Persévérance (II—V)

Ces dispositions sont présupposées à l'exercice de toutes les vertus dont il va être question dans le reste de la troisième Cantica. Ce qu'en dit le poète constitue une sorte de prologue, qui répond aux prologues de l'Enfer et du Purgatoire.

Si l'on tient à posséder dès le début une notion d'ensemble sur l'œuvre de perfection symbolisée dans ce voyage prodigieux, nous pouvons mettre le cadre sous les yeux du lecteur. C'est comme on le verra, du saint Thomas tout pur, en même temps que c'est le canevas exact et indestructible sur lequel Dante a paint ses tableaux admirables.

- Vertus
  - 1. Cardinales
    - 1. Vie active
      - 1. Tempérance
        - 1. Biens sensibles (VI)
        - 2. Joies sensibles (VIII-IX)
      - 2. Prudence (X–XIII)
      - 3. Force (XIV—XVII)
      - 4. Justice (XVIII–XX)
    - 2. Vie contemplative (XXI—XXII)
  - 2. Théologales
    - 1. Foi (XXIII—XXIV)
    - 2. Espérance (XXV)
    - 3. Charité (XXVI)

Ces chema, à première vue, se présente et se démontre de lui-même, par la plénitude de ses éléments et la place qu'il occupe logiquement. On ne voit pas ce qui pourrait s'ajouter, se supprimer, où se transposer.

Dante et Béatrice arrivent dans la planète de Mercure, où leur apparaissent les esprits de ceux qui travaillèrent sagement à l'acquisition de la gloire et des autres bien terrestres (V, 89—114; VI, 1—142; VII, 1—148). Les voyageurs célestes entrant dans la spèhre de Vénus, où se rencontrent les esprits de ceux qui se sanctifièrent par l'amour sensible, pratiqué avec modération (VIII, 1—148; IX, 1—148). — Cette modération et dans l'amour des biens terrestres, et dans la pratique de l'amour sensible, est le résultat de la vertu de tempérance, qui devient une vertu véritable quand elle se rapporte a Dieu, bien que à raison de son objet, qui est la satisfaction sensible, elle n'occupe que le rang inférieur parmi les quatre vertus cardinales. Ceux qui l'ont pratiqués apparaissent en effet dans les astres moins importants qui sont Mercure et Vénus.

Après un éloge splendide de la sagesse Divine (X, 1—27) Dante raconte comment il entre avec Béatrice dans le plus resplendissant des astres, dans le soleil, où lui apparaissent les âmes des théologiens les plus célèbres, qui surent mieux organiser toutes choses en vue de la fin suprême qui est Dieu. Cet éloge de la Prudence ou de la sagesse, enrichi des louanges de S. François et de S. Dominique, et de quelques autres digressions, est d'un splendeur incomparable (X—XIV, 1—78). Les deux celestes pélerins s'élèvent dans la planète de Mars (XIV, 79—129).

Là se montrent les âmes de ceux qui défendirent héroïquement la cause du Christ par la force des armes: elles forment pour ce motif, une grande croix lumineuse. C'est le triomphe de la vertu de Force, que le Poète prolonge par des épisodes durant plusieurs chants (XV—XVIII, 1—51).

Enfin Dante et Béatrice passent dans la planète de Jupiter, où se manifestent les âmes de ceux qui pratiquèrent excellemment la vertu de Justice (XVIII, 42—69), quatrième et dernière vertu cardinale. Ces esprits s'organisent d'abord de manière à former un verset de la sagesse: »Diligite iustitiam qui iudicatis terram«, puis elles se disposent d'elles-mêmes de manière à former la figure d'une aigle, pour indiquer que la Justice doit être surtout l'apa-

nage des souverains (XVIII, 70—114). Dante explique encore sa pensée dans les deux chants suivants (XIX—XX), et ainsi achève son enseignement sur les vertus cardinales qui constituent la perfection de la vie active. Si l'on veut comparer cette théologie avec celle de Thomas d'Aquin, on pénètrera encore plus avant dans la pensée du poète (S. Th. I—II, q. 6, a. 4, et ailleurs).

Cependent la vie active, dans le ciel de la sanctification, comporte comme pendant et couronnement la vie appelée contemplative, qui suppose, d'abord comme acte général, la contemplation de la vérité, et a même ensuite une multitude d'actes secondaires (S. Th. II—II, q. 180, a. 3, 4). Cette vie contemplative ne peut que débuter ici-bas, mais elle se terminera au ciel, où elle se confondra avec la vie bienheureuse. Dante raconte donc qu'arrivé avec Béatrice dans le ciel de Saturne, il vit une échelle qui montait jusqu'au ciel et que gravissaient ou descendaient les âmes contemplatives, comme par des échelons qui sont les degrés divers de la création toute entiere (XXI, 1—42). Dante déplore que les moines destinés à la vie contemplative ne la connaissent et ne la pratiquent plus (XXI 43—142; XXII, 1—21). — Les deux pélérins du ciel sont arrivés au huitième ciel, et Dante jette un regard sur les planètes qu'il a visitées (XXII, 1—153) et voit combien petite est notre terre.

Ainsi ont été parcourues les sphéres diverses où apparaissent, selon leur excellence, les formes de sanctification d'ordre intrinsèquement naturel, quoique surnaturalisées dans leur fin (S. Th. I—II, q. 51, a. 4).

Il reste maintenant à considérer les autres vertus, qui sont surnaturelles et dans leur essence et dans leur finalité, c'est-à-dire les vertus Théologales.

Et voici qu'en effet s'ouvre un monde nouveau: le monde surnaturel, ou de la Rédemption surnaturelle; le monde de l'Incarnation.

Il s'annonce par le triomphe symbolique du Christ (XXIII, 1—69) et de la Vierge Marie (XXIII, 70—139).

Dante alors est interrogé strictement sur la Foi, par S. Pierre (XXIV, 19—154); sur l'Espérance, par S. Jacques (XXV, 13—96), sur la Charité par S. Jean

(XXVI, 1—79). C'est tout le monde surnaturel qui de la sorte est annoncé, défini. Cet examen sur la Foi, l'Espérance et la Charité de Dante, est d'une simplicité, d'une grandeur, d'une vérité admirables, et pourrait encore servir de thème pour un examen d'aujourd'hui.

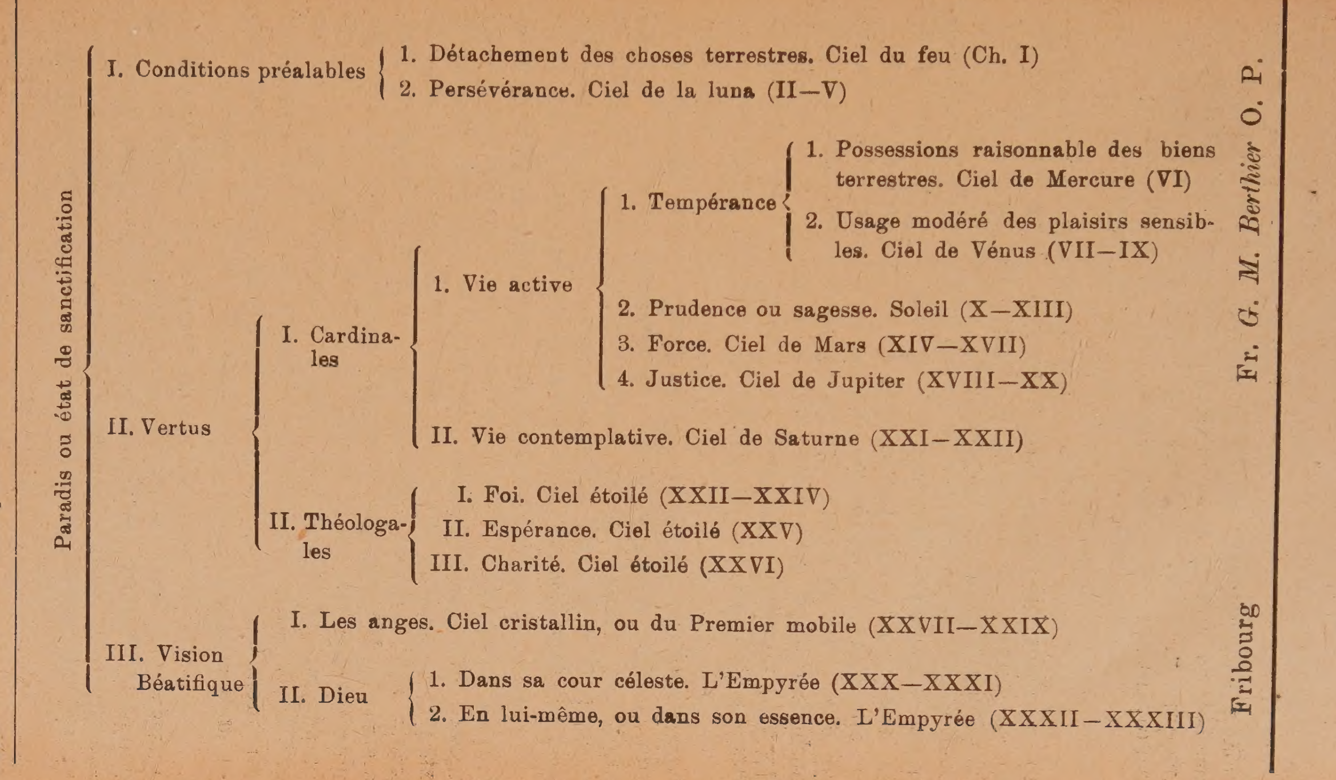
Après quelque digression, Dante et Béatrice montent dans le ciel cristallin, ou Premier mobile, dont les propriétés sont minutieusement décrites. Mais voici que le Poète se retournant aperçoit un point très-luminaux, entouré de neuf cercles brillants, dont la signification est donnée par Béatrice. Celle-ci enseigne qu'il existe une corrélation intime entre les neuf sphères des cieux spirituels ou des anges, et les neuf sphères des cieux materiels, auxquelles ceux-là communiquent leur vertu (XXVIII, 1—78). Béatrice explique à Dante l'origine, la nature et le ministère des anges (XXIX, 1—145).

Dante et Béatrice transportés enfin dans l'Empyrée, où le Poète reste ébloui et perd la vue, jusqu'à ce qu'il ait bu au fleuve radieux de la lumière de gloire (XXX, 1-90). Le paradis enfin apparaît comme une grande rose dont Béatrice donne l'explication (XXX, 91—148).

Béatrice s'éloigne de Dante et va se perdre dans la lumière de Dieu, dont elle est une émanation (XXXI, 1—78), et S. Bernard prend sa place, pour expliquer la rose du Paradis (XXXII, 1—114). Il ne reste désormais qu'une dernière grâce à obtenir, celle de la vision intuitive et béatifique de Dieu en lui-même (XXXIII, 40—81). S. Bernard demande à Marie d'obtenir à Dante cette grâce suprême: et le poète peut contempler rapidement l'universalité de toutes choses en Dieu (XXXIII, 82—105); le mystère de l'unité et de la Trinité de Dieu (XXXIII, 106—128); le mystère du Verbe incarné (XXXIII, 127—141).

C'est la Fin de la Vision.

Il me semble utile maintenant de réunir toutes ces données essentielles du Paradis, dans un tableau synoptique abrégé mais suffisant, pour établir et disposer logiquement ce qu'a célébré le poète, comme nous l'avons fait pour les autres parties.



Paradis ou état de sanctification

- I. Conditions préalables
  - 1. Détachement des choses terrestres. Ciel du feu (Ch. I)
  - 2. Persévérance. Ciel de la luna (II—V)
- II. Vertus
  - I. Cardinales
    - 1. Vie active
      - 1. Tempérance
        - 1. Possessions raisonnable des biens terrestres. Ciel de Mercure (VI)
        - 2. Usage modéré des plaisirs sensibles. Ciel de Vénus (VII—IX)
      - 2. Prudence ou sagesse. Soleil (X—XIII)
      - 3. Force. Ciel de Mars (XIV—XVII)
      - 4. Justice. Ciel de Jupiter (XVIII—XX)
    - II. Vie contemplative. Ciel de Saturne (XXI—XXII)
  - II. Théologales
    - I. Foi. Ciel étoilé (XXII—XXIV)
    - II. Espérance. Ciel étoilé (XXV)
    - III. Charité. Ciel étoilé (XXVI)
- III. Vision Béatifique
  - I. Les anges. Ciel cristallin, ou du Premier mobile (XXVII—XXIX)
  - II. Dieu
    - 1. Dans sa cour céleste. L'Empyrée (XXX—XXXI)
    - 2. En lui-même, ou dans son essence. L'Empyrée (XXXII—XXXIII)

Fribourg

Fr. *G. M. Berthier* O. P.



Divus Thomas

erscheint viermal jährlich, jedes Heft im Umfang von 8 Bogen. Der Jahrgang kostet:

Für	Deutschösterreich .	40 Kronen
„	Deutschland	25 Mark
„	Italien	20 Lire
„	Nordamerika . .	3 Dollar
„	Schweiz	10 Franks
„	das übrige Ausland	20 Franks.

Abonnements übernehmen alle Buchhandlungen sowie die Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Bez., Mechitharistengasse Nr. 4.

Alle redaktionellen Mitteilungen sowie Tauschexemplare sind von jetzt ab nur zu senden an Herrn Prof. Dr. Gallus Häfele in Fribourg (Schweiz).

